VOIE, Revue religieuse russe

CALE

ORGANUL GÂNDULUI RELIGIOS RUS. editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV.

În cărțile anterioare ale Căii au fost publicate articole de următorii autori: H. N. Aleksev, P. F. Anderson, N. S. Arsenyev, M. Artemyev, P. Archanbo (Franța), N. Afanasyev, S. S. Bezobrazov , E. Belenson, N. A. Berdyaeva, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Walter, B. P. Vysheslavtsev, Frank Gabin (America), M. Georgievsky, N. N. Glubokovsky, I. Hofstetter, V. Grinevich, L. A. Zander, V. A. Zander, B. V. Zankov-skago, tatăl lui A. Elchaninov, P. K. Ivanov, Yu. Ivaska, V. N. Ip A, A. Karpova, L. P. Karsavin, A. Kartasheva, N. A. Klepinin, S. Kavertz (America), K. Kern (Anglia), L. Kozlovsky (t) (Polonia) , G. G. Kuhlman, T. Ts. Ku (Vitai), M. Kurdyumova, I Logovsky, F. Lieb (Basel), N. O. Lossky, J. Maritain (Franța), J. Menshikov, P. I. Novgorodtsev (t), prot. Nalimov (t), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, R. Pletnev, A. M. Remizov, D. Remenko, rus Enoch (Rusia), Y. Sazonova, contele A. Saltykov, N. Sarafanov, E Skobtsova, I Smolil, V. Speransky, θ. A. Stepun, I. Stratonov, V. Seseman, P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Prinț. G. N. Trubetskoy (ț)-N. Turgeneva, N. O. Feodorova (t), G. P. Fedotova, G. V. Florovs' ago, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Chizhevsky, V. Eckersdorf, G. Ehrenbergd (Germania), tatăl G. Tsebrikov, L. Shestov, Prinț. D. Şahhovski (ieromonah Ioan), stareţ Av-Gustiiii a Yakubiziak (Franţa).

-----Adresa redacției și biroului: -

10.BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Prețul celei de-a 33-a emisiuni: 0,60 USD.

Taxa de abonament - 2,25 USD pe an (6 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.

Nr. 33. APRILIE 1932 Nr. 33.

CONȚINUT:

Gerant: Le Viconte Hetmane de Villici*

Biblioteca „Runivers”

ORTODOXIE ȘI CRITICA ISTORICĂ

Tradiționalismul Ortodoxiei este un lucru binecunoscut. Ortodoxia este religia tradiției prin excelență. Dacă caracterizăm confesiunile creștine prin raportarea lor cu izvoarele credinței, atunci, bineînțeles, cu o puternică simplificare, putem spune: Protestantismul vrea să se stabilească pe Cuvântul lui Dumnezeu, catolicismul - pe autoritatea ierarhiei, Ortodoxia - despre tradiția Bisericii. În Ortodoxie, un religios trăiește viața organică a unei comunități sfinte („catolicitatea”), numai în ea stă în fața lui Dumnezeu și în ea trage pentru sine izvorul credinței și evlaviei sale. S-ar părea că o astfel de atitudine exclude în mod fundamental posibilitatea unei atitudini critice față de conținutul legendei. Critica opune investigarea adevărului judecății colective universal recunoscute. Critica este nesfântă.

Pe de altă parte, istoria în Ortodoxie, mai mult decât oriunde altundeva, capătă un sens sacru. Experiența Bisericii se dezvăluie în toată plinătatea ei nu în viața modernității – nu de puține ori decadentă – ci doar în succesiunea generațiilor care păstrează și îmbogățesc tradiția. Precedentul istoric este adesea decisiv pentru ortodocși. Mai mult decât canoanele, lecțiile sfinților, discernământul unei sorti providențiale în viața Bisericii determină aprecierea zilelor noastre. În Ortodoxie, Biserica este adesea numită „cerul pământesc”. Dar

h

dacă cerul coboară pe pământ, dacă sacrul pătrunde în carnea istorică, atunci liniile dintre istorie și legendă sunt estompate? Viața pământească devine cu totul miraculoasă. O biografie se transformă într-o hagiografie, un portret într-o icoană. Imaginile eroizate ale asceților Împărăției lui Dumnezeu îi forțează pe oameni din carne și oase. Istoria devine imposibilă.

Nu neg că tocmai aceasta este atitudinea față de istorie a maselor obscure, dar evlavioase ale poporului ortodox – așa este, de altfel, și în catolicism. - Totuși, în Ortodoxie există o știință istorică și o intelectualitate ortodoxă, care nu se gândește să renunțe la realizarea gândirii critice. Lucrarea gândirii științifice nu rămâne proprietatea cercurilor. Ea devine biserică. Rezultatele sale sunt percepute de cler și se infiltrează în oameni. Acesta este un proces natural și inevitabil. Dar poate fi înțeleasă ca o invazie a principiilor străine

ale raționalismului occidental (protestante), erodând solidul continent al Ortodoxiei. Aș dori să arăt că nu este așa, că problema criticii științifice, în special, istorice provine din spiritul Ortodoxiei. Știința istorică nu este un corp străin în cultura ortodoxă, ci una dintre cele mai bune flori care au înflorit în copacul său.

Este posibil să arătăm acest lucru pe baza ambelor concepte - la prima vedere, excluzând critica în Ortodoxie: din tradiție și din istorie.

Oricât de mare ar fi semnificația tradiției sacre în Ortodoxie (în schemele teologice moderne, aceasta include și Sfânta Scriptură), tradiția Bisericii rămâne nedefinită în limitele sale. Nu are propriul canon, precum Cuvântul lui Dumnezeu. Este păstrat în cărțile Sf. părinţi, în cult, în iconografie, în teologia modernă şi în conştiinţa religioasă a poporului credincios. Niciuna dintre aceste surse ale tradiției (în afară de definițiile dogmatice ale conciliilor ecumenice) nu este considerată a fi infailibilă. Tradiția sacră a Bisericii este inclusă în fluxul general al istoricului

tradiție, mereu complexă, mereu tulbure, împletind omenește adevărul și minciuna. Așa cum păcatul trăiește în dreptatea umană (sfințenie), tot așa o minciună trăiește în tradiția umană, chiar bisericească. Sarcina ascezei morale este de a tăia păcatul, în procesul de sfințire a personalității. Sarcina teologiei este de a elibera fundamentul pur al tradiției sacre de sub zgura istorică care a crescut în istorie, împreună cu profitul religios.

Cum este posibilă această purificare a tradiției? Prin ce metode se realizează atingerea adevărului?

Desigur, teologia are propriile criterii de adevăr: acord cu cuvântul lui Dumnezeu, acord cu spiritul interior și structura Ortodoxiei etc. Dar nu există nicio îndoială că unul dintre instrumentele de purificare a tradiției este științific – filologic și istoric –. critică. Își iese în sine ori de câte ori tradiția vorbește despre un fapt, un cuvânt sau un eveniment limitat în spațiu și timp. Tot ceea ce curge în spațiu și timp, care este accesibil sau era accesibil experienței senzoriale, poate fi subiectul nu numai al credinței, ci și al cunoașterii. Dacă știința tace despre misterul Treimii sau despre viața divină a lui Hristos, atunci poate da un răspuns exhaustiv despre autenticitatea darului lui Constantin (odinioară recunoscut în Răsărit), despre apartenența operei la unul sau altul. părinte, despre situația istorică a persecuției creștinismului sau activitățile conciliilor ecumenice.

Un lucru este clar: pentru ca critica istorică să poată îndeplini această funcție auxiliară, dar importantă pentru teologie, ea trebuie să fie complet liberă în concluziile ei. Postulatul moral al cercetătorului adevărului: el nu trebuie să știe unde este adevărul până la sfârșitul cercetării sale. În caz contrar, concluziile sale își pierd toată credibilitatea și valoarea. Acest tip de prejudecăți ruinează în mod deliberat scrierile istorice apologetice. De aici

rezultă că, în general, știința istorică bisericească nu diferă în metodele sale

din stiinta istorica in general. Există o singură logică, o singură metodă - în lucrurile înțelese prin experiență - pentru creștin, evreu și ateu. În această împrejurare, se oferă o ocazie fericită, în fața dezintegrarii religioase a omenirii, de a lucra împreună în căutarea adevărului, de a verifica și critica în comun.

Critica este numele acelui instrument subtil și ascuțit cu care istoria operează în căutarea adevărului despre fapte. „Critica” în greacă înseamnă „judecata” și „despărțirea”: judecata neadevărului, împărțirea adevărului și a minciunii. Traducerea latină, deși slăbită, a acestui cuvânt este discretio.În vechea asceză creștină, discretio este numele virtuții creștine: prudență. Potrivit Rev. Ioan Casian (roman), Antonie cel Mare a numit discreția prima virtute a unui călugăr. Deci critica corectă este prima virtute intelectuală a unui om de știință.

Critica este un simț al proporției, o constatare ascetică a unei căi de mijloc între afirmarea frivolă și negarea frivolă. De aceea nu poate exista „hipercritica”, adică exces de măsură, prudență excesivă. Ceea ce se numește de obicei hipercriticism este, de fapt, scepticism, boala îndoielii sau negare în ansamblu - în orice caz, o încălcare a măsurii. Educația ortodoxă este foarte adesea obligată să reproșeze protestantismul într-o „hipercritică” imaginară. Este de remarcat însă că, la o examinare mai atentă, la baza hipercriticii protestante de stânga nu se află cel mai adesea scepticismul, ci pasiunea pentru construcțiile proprii, noi, deseori fantastice. În acest caz, în loc de critică, se cuvine să vorbim de un fel de dogmatism, în care nu se dogmatizează tradițiile, ci ipotezele moderne.

Este necesar să facem aici o rezervă pentru a distinge critica creștină corectă de raționalismul greșit.

Pe ce se bazează critica istorică? Pe mărturia surselor, pe compararea lor, la discreție

contradicțiile lor, urcând la izvoare mai autentice, mai vechi și mai obiective. În raport cu conținutul mărturiei izvoarelor sale, istoricul stă neînarmat, ca un copil naiv. El nu deține în arsenalul propriei sale științe cunoașterea legilor lumii materiale, sociale sau spirituale. Aceasta este diferența dintre istorie și orice altă știință specială. O astfel de prevedere, strict vorbind, interzice istoricului să emită judecăți cu privire la posibilitatea sau imposibilitatea unui fapt în afara evidenței sale istorice. În primul rând, aceasta se referă la o întrebare cu care trebuie să se confrunte istoricul bisericesc sau hagiograful. Ca reprezentant al unei științe exacte, istoricul nu știe cât de mare este puterea spiritului asupra materiei,

care sunt manifestările exterioare ale sfințeniei. El nu știe dacă sunt posibile vindecări, predicții despre viitor, înmulțirea pâinii, învierea morților. Nu știe dacă un miracol este posibil. Și ca istoric, ca om de știință, el este obligat aici să se abțină de la judecată.

Din păcate, aproape toate concluziile istoricului sunt concluzii probabilistice: sursa îi lasă suficient loc pentru ipoteze. În mod involuntar, istoricul le umple cu concluzii din propria experiență cotidiană. În toate silogismele aproape istorice, rolul premisei majore este jucat de o anumită judecată de bun simț. Uneori, această mare premisă este împrumutată din sfera altor științe – fizice sau sociale – dar, împrumutată de profan (istoricul este profan în alte științe), ea are forța doar a unei judecăți filistene medii.

Istoricul se descurcă satisfăcător cu experiența sa lumească și cu lecțiile de bun simț în ipoteze referitoare la politică și cultura socială. Cu toate acestea, bunul simț îl trădează complet atunci când se află în fața unui eveniment al vieții spirituale – un eveniment excepțional care depășește granițele experienței sale. Știința vieții spirituale nu există, sau se naște doar sub ochii noștri. Există multe probabilități (ordine-

metafizic) că această știință viitoare, după ce a adunat o vastă experiență a lumii spirituale, „supranaturale”, nu va putea încă să-și stabilească legile: dacă tărâmul spiritului este tărâmul libertății, dacă spiritul nu este supus naturii - la culmile ascensiunii sale. Acest lucru îl obligă pe istoric să se abțină de la judecata personală. Aceasta este datoria prudenței critice. De prea multe ori istoricii secolului al XIX-lea au respins ca neistorice toate monumentele care vorbesc despre clarviziune sau vindecare. Dar medicina și psihiatria secolului al XX-lea ne-au forțat să recunoaștem aceste fenomene și chiar mai uimitoare ca fiind complet naturale și cotidiene.

Problema unui miracol este o chestiune a ordinului religios. Nicio știință, mai puțin istorică decât altele, nu poate rezolva problema caracterului supranatural sau natural al unui fapt. Istoricul poate afirma doar un fapt care admite întotdeauna nu una, ci multe explicații științifice sau religioase. El nu are dreptul de a elimina un fapt doar pentru că acesta depășește granițele experienței sale personale sau lumești medii.

Recunoașterea unui miracol nu este recunoașterea unei legende. Legenda se caracterizează nu prin simpla prezență a miraculosului, ci printr-o combinație de semne care indică existența sa, populară sau literară, supraindividuală: absența unor fire puternice care o leagă de această realitate. Miraculosul poate fi real, naturalul poate fi legendar. Exemplu: minunile lui Hristos și întemeierea Romei de către Romulus și Remus. Naivitatea – a crede în legende – și raționalismul – negarea miracolelor – sunt la fel de străine de știința istorică ortodoxă – aș spune, de știință în general.

În construcția sa a realității istorice, istoricul trebuie să fie nemilos față de legende. Cel mai rău lucru este să încerci să raționalizezi legendele: curățându-le de miraculos, încercând să salvezi grăuntele imaginare de adevăr. Acesta este un viciu în care istoricul religios cade cu ușurință dintr-un exces de evlavie la tradiție.Dar legenda, alungată din construcția „realității", nu piere pt.

istorie. Este în sine un fapt al culturii spirituale și își găsește un loc în descrierea acestei culturi, cu toată strălucirea lumii sale minunate.

A amesteca în mod conștient planul legendar și planul real este caracteristic romantismului. Romantismul vrea să înfrumusețeze realitatea depășind mizeria și greutatea sa imaginară cu ficțiunea. Trebuie spus că romantismul este complet străin de spiritul ortodox rus. Conștiința naivă acceptă legenda pentru că este convinsă de plenitudinea realității sale vitale. După ce a încetat să creadă în ea, nu-i place să se joace cu jumătate de adevăr. Atât religiozitatea populară naivă, cât și credința purificată în creuzetul rațiunii rămân la fel de realiste.

Aceasta ne duce la a doua întrebare: semnificația vieții istorice pentru ortodoxie. Până aici am plecat de la tradiție, acum ne întoarcem la istorie.

Ortodoxia vede în Biserică, Biserica istorică concretă, centrul procesului divin-uman. În ea se împlinește misterul mântuirii neamului omenesc. Dar lumea nu stă în afara Bisericii, ci este îmbrățișată de ea; este salvat de ea, dar îi rezistă și. Biserica nu este doar raiul pe pământ, ci și pământul unit și luptă cu cerul. În această luptă sunt cei învinși și sunt cei care pierd. Mântuirea nu este o idilă cerească, ci o dramă dură. Forțele inerției materiei sociale, forțele păcatului naturii pătimașe a omului rezistă harului. Pentru a înțelege această dramă istorică, este necesar să ne dăm seama cum în puterea Sf. Duh, la fel și în puterea păcatului. De aici și nevoia de realism, ca relatare a laturii umane și naturale a procesului divin-uman. Chiar și marxismul, cu adevărul său despre semnificația factorului economic și a luptei de clasă, conține o experiență unilaterală a naturii căzute a omului în sfera socială. Istoricul ortodox poate și trebuie să accepte adevărul amar7 despre natura umană, care este relevat de naturalismul sociologic. Dar pentru el, este doar o jumătate de adevăr. O plasează într-un context diferit. El îi opune adevărul Duhului, care are propria sa sferă

putere, al cărei centru este sfințenia vie. Dar chiar și sfințenia pe pământ este o luptă doar parțial încununată. Și în această luptă ispitele amenință, chiar cad. Viețile și legendele sunt cunoscute sfinților deja glorificați. Dar „patericonii", tratatele ascetice, „Philokalia" („Phiiocaiia") vorbesc despre luptă, despre ispite și

despre căderea sfinților. Aceasta pentru că asceza vrea să fie o școală, vrea să arate calea mântuirii și nu poate ascunde toate dificultățile acestei căi. Doar adevărul deplin este potrivit pentru a fi un profesor de viață.

Ca și asceza, historia - magistra vitae numai sub condiția realismului strict al construcției sale. Pentru a fi orientat religios în situația de persecuție a Bisericii în Rusia modernă, poveștile despre martiri, acești eroi ai timpurilor străvechi, nu sunt suficiente. Este necesară o cunoaștere exactă a vieții și a vieții Bisericii antice în epoca persecuției, a atitudinii creștinilor față de putere și a legislației ei anti-creștine, a atitudinilor față de cei căzuți etc. și semnificația acelui proces molecular de sfințire. și creștinizarea lumii, care este lucrarea Bisericii de-a lungul veacurilor.

Dar realismul nu înseamnă nici un abuz de contrast. Adevărata pictură istorică nu este blanc et noir.Profesorul de asceză se ocupă de categoriile păcatului și sfințeniei. Natura neutră îl interesează mai puțin: nu este instructivă. Lumea mediocrității, mijlocul, viața cotidiană, alungată din asceză, domină viața istorică a Bisericii, care nu este formată numai din eroi și ticăloși. În lupta eternă a harului cu păcatul, există răgaz, se stabilesc armistițiu lungi, care formează ceea ce se numește viață și instituții. Aici are loc bisericarea vieții, dar odată cu aceasta, ispita Bisericii. Această zonă a instituțiilor și a vieții de zi cu zi este în primul rând zona istoriei științifice, așa cum era înțeleasă în secolul al XIX-lea. Într-o astfel de înțelegere „științifică”, istoria își pierde tragedia.

Yu

dar nu este complet lipsit de sens. Acesta formează fundalul principal pentru tragedie. Acesta este corul lui Sofocle, care repetă înțelepciunea lumească a părinților. Cu toate acestea, fără discursul îndrăzneț al eroului, înțelepciunea lui miroase a vulgaritate. Istoria instituțiilor este un cor fără eroi. Poate oferi un fundal excelent pentru tragedia creștină — păcatul și harul — dar poate, de asemenea, să degenereze într-un evoluționism naturalist fără gust. Instituțiile pot fi înțelese ca specificul naturii, care se dezvoltă și mor conform propriilor legi. Poate că există legi ale vieții sociale, dar ele sunt date doar pentru a le depăși de către spiritul uman, care este capabil să le depășească în Spiritul divin-uman.

Dacă comparăm istoria cu teatrul, atunci idealul „teatru al istoriei omenirii” (theatrum historiae huma-pae) ar trebui construit ca un teatru medieval cu mai multe fațete, unde acțiunea se desfășoară în același timp pe trei niveluri: în rai, în iad. iar pe pământ. Raiul, iadul și pământul teatrului medieval corespund în istoria creștină - sfințenie, păcat și viață.

Aceste principii ale istoriografiei ortodoxe, suntem convinși, coincid cu principiile istoriografiei științifice adevărate în general.

Rămâne să arătăm că aceste principii sunt într-adevăr inerente Ortodoxiei istorice: că există o istoriografie științifică ortodoxă.

Mă voi limita la zona culturii ruse.

Vechea Rus' - inainte de Petru cel Mare - a fost lipsita de cultura stiintifica (dar nu artistica). Lipsită de o istorie științifică, avea cronici excelente și hagiografie bogată. Desigur, ar fi ciudat să cauți în ele critică istorică, dar se poate găsi cu ușurință spiritul realismului istoric. Cronicile rusești oferă o imagine foarte largă și veridică a vieții: în bine și în rău și în viața socială medie. Sunt străini de eroismul fals: nu le este frică să pună în evidență pete întunecate în gloria eroilor și chiar a sfinților (mulți prinți sfinți). Cu toată pitorescul limbajului lor, ei evită

decorative, străduiți-vă să păstrați sobrietatea și simțul proporției. Viețile sfinților urmează modele consacrate, mai degrabă liturgice decât istorice. Ele oferă o imagine glorificată - o icoană - și nu un portret al unui luptător. Cu toate acestea, sobrietatea și simțul proporției disting hagiografia rusă, în comparație cu hagiografia altor popoare. Legenda ocupă mai puțin spațiu în ea decât în viețile medievale grecești și mai ales latine. Viețile marilor sfinți, compilate de ucenicii lor sau în prima generație după moartea lor, au rămas în general libere de revizuirea legendară. Legenda a pus stăpânire numai pe sfinți, lipsiți de adevărate biografii, și a pătruns în viețile compuse secole mai târziu. Dar chiar și aici este relativ rar. În cele mai multe cazuri, regretatul povestitor doar împodobește cu retorică cuvintele amintirilor slabe păstrate de tradiție. În unele cazuri vedem la hagiograf chiar eforturi cu adevărat critice. Rev. Nil Sorsky, cunoscut pentru scrierile sale mistice, a alcătuit și colecții hagiografice. El și-a exprimat înțelegerea datoriei critice în următoarele cuvinte: „Vulpi din liste diferite, încercând să le găsească pe cele potrivite și găsite în listele lor, multe sunt necorectate și pot fi corectate de săraca mea minte.” Critica lui Neil Sorsky a fost probabil filologică, nu istorică. Dar Simon Azaryin, compilator al culegerii de minuni a Sf. Serghie (începutul secolului al XVII-lea), încearcă să aleagă doar mărturii de încredere – în convingerea că „Dumnezeu nu preamărește viața cu minuni false”. Rusul antic avea o conștiință critică, deși nu avea o metodă critică.

Istoria rusă – și, în locul ei, istoria bisericii – știința sa născut în secolul al XVIII-lea și a înflorit în secolul al XIX-lea. Reședința ei nu sunt doar universități, ci și academii spirituale. O serie de ierarhi, în special în prima jumătate a secolului al XIX-lea, își dedică timpul liber cercetării istorice:

Întâlnit. Eugen, arh. Filaretul de la Cernigov, Met. Makariy și alții. Zona istoriei bisericii ruse este în special dezvoltată. Aici avem lucrările generale ale arh. Filaret, Met. Macarius, Znamensky, Golubinsky, ca să nu mai vorbim de numeroasele monografii valoroase.

Niciuna dintre aceste istorii bisericești nu merită reproșul de „legendar”. Arc. Filaret de la Cernigov s-a remarcat printr-o mentalitate extrem de critică. Prof. Golubinsky, autorul celei mai recente istorii a Bisericii Ruse, a fost un critic al temperamentului bilios pronunțat care a revărsat sarcasm pe aproape fiecare pagină a tradiționaliștilor. Acest lucru nu împiedică ca rezultatele analizei sale distructive să fie general acceptate. Vorbesc aici nu despre știință laică, ci despre știință ecleziastică, academică. Știința seculară în Rusia era liberă, știința spirituală trăia sub o strictă ferulă de cenzură. În plus, academiile, conduse de episcopi, erau complet dependente de autoritățile bisericești. Și totuși, nu mai puțin, această cenzură și această putere, care uneori a zdrobit atât de puternic teologia rusă, nu au creat obstacole în calea științei istoriei bisericii. Klyuchevsky a predat un curs de istoria Rusiei (care părea revoluționar pentru vremea lui) și la Academia Teologică, unde a fost întotdeauna un profesor binevenit și respectat. De asemenea, a scris, ca parte a tezei de master, „Viețile rusești ale sfinților ca sursă istorică”, o trecere în revistă critică a întregului material hagiografic rusesc - o carte care nu se găsește în nicio hagiografie națională a Occidentului.

La Bolotov, îl apreciem pe remarcabilul istoric al bisericii antice, care poate fi pus la egalitate cu cei mai mari specialiști ai timpului său. Alături de istoria pură ar trebui plasate discipline istorice: liturgia, patristică, care au avut reprezentanți de seamă în Rusia.

Această afirmație ar putea fi generalizată și ascuțită.Se poate spune că aproape tot ceea ce are valoare creat de știința ecleziastică rusă aparține domeniului istoriei. Alte

ramurile ştiinţei teologice (dogmatica, exegeza biblică) erau prezentate destul de palid în vechea şcoală teologică. Este dificil să numești nume mari care ar putea avea o semnificație mai mult decât pedagogică pentru vremea lor. Doar în istorie s-a dezvăluit până acum geniul științific al Bisericii Ruse. Cenzura să fie parțial responsabilă pentru slaba dezvoltare a altor ramuri ale științei teologice. Motorul intern al istoricismului ortodox este conștiința vie a Bisericii, ca altar, întruchipată în istorie.

Vedem că istoricilor ortodocși ruși nu li se poate reproșa lipsa de critică. Ar fi trebuit să li se facă un alt reproș. În istoria lor bisericească nu vedem chiar sufletul istoriei: viața spirituală. Viața și instituțiile, legăturile politice și culturale ale bisericii le absorb toată atenția. În această poveste nu întâlnim sfinți. Tendințele secolului al XIX-lea „evoluționar” s-au infiltrat și aici. Vârsta noastră tânjește după o percepție diferită, tragică a istoriei. Dar critica secolului al XIX-lea rămâne pentru noi un fundament indispensabil.

S-ar putea spune că rezultatele științei ecleziastice ruse au rămas străine maselor; că grosimea poporului ortodox continuă să trăiască în lumea legendelor și a credințelor, atât de prețioase pentru scriitori-

artști (Tolstoi, Leskov, Remizov), dar incompatibilă cu imaginea lumii reale. Desigur, așa este. Dar în zadar este o bătrână întunecată sau chiar un călugăr întunecat venerat de purtătorii de cuvânt clasici ai Ortodoxiei. Are și propria sa inteligență. Această intelectualitate cuprinde și majoritatea ierarhiei, care a trecut prin cea mai înaltă școală spirituală, respirând aerul ascetic al criticii științifice.

**

*

Există o problemă acută și importantă pe care am evitat-o până acum - pentru că, în opinia noastră, încă nu a fost pusă în Ortodoxie. Aceasta este o întrebare despre

sfera criticii în exegeza biblică. Tradițiile istorice sunt esența tradițiilor umane. Sfânta Scriptură este Cuvântul lui Dumnezeu. Cum este posibilă critica în legătură cu conținutul Revelației Divine? Această întrebare se rezumă la întrebarea despre natura Revelației și natura inspirației divine: include Revelația faptele istoriei sau chiar știința naturii, despre care citim în autorii sacri?

Toate aceste întrebări sunt foarte complexe și dificile pentru conștiința religioasă. Lumea creștină occidentală cunoaște multe direcții în exegeza biblică: de la cea mai conservatoare la cea mai radicală. S-ar părea că protestantismul, bazat doar pe Cuvântul lui Dumnezeu, ar fi trebuit să manifeste cea mai conservatoare atitudine față de acesta. De fapt, noi vedem altfel. Și deși Roma, în strădania ei pentru normalizarea întregii vieți, încearcă să dea canoane pentru exegeza catolică, de fapt, întrebarea biblică nu este o întrebare confesională, ci una creștină generală.

Până acum, Ortodoxia nu a avut o tradiție exegetică proprie serioasă și strict armată. Mâna cenzurii spirituale a cântărit cel mai mult peste această ramură a științei teologice. Oamenii de știință talentați s-au ferit de această știință periculoasă, lăsând loc compilatorilor și apologeților. – Ceea ce nu i-a împiedicat să împărtășească adesea în interior concluziile școlii radicale, critice. Desigur, atitudinea masei laicilor și a ierarhiei în această chestiune este conservatoare – poate mai conservatoare decât în catolicism – pentru simplul motiv că majoritatea nici măcar nu bănuiește dificultățile care stau în problema biblică. Dar absența unei întrebări nu este un răspuns. Ignoranța exclude posibilitatea unei relații conștiente. De aceea ne considerăm îndreptățiți să spunem că în Ortodoxie problema biblică nu a fost încă pusă.

Începe să chinuie conștiința ortodoxă abia în ultimul timp - în legătură cu nevoile apologeticii științifice și cu ascensiunea generală a religiei.

interese în intelectualitate. Fără îndoială, în Rusia viitoare, în condițiile unei culturi libere, această întrebare va fi una dintre cele mai incitante și acute. Cu greu ne putem înșela presupunând că printre noi nu se formează una, ci mai multe școli critico-exegetice, asemănătoare cu ceea ce se petrece în Occident. În lupta acestor școli, opinia publică bisericească se va coace pentru a ajunge cândva la formula ecleziastică comună. În vremea noastră, școlile științifice creștine (în sensul tradițiilor științifice) sunt, parcă, comisii ale Sinodului Ecumenic, care pregătesc material teologic pentru determinări viitoare. În afara acestor comisii, adică în afara condițiilor de competență științifică, nu poate exista material pentru definiții cu adevărat ortodoxe. Conservatorismul osificat în știință, adică o știință care a rămas în urmă cu câteva secole în căutarea dificilă a adevărului, nu are dreptul la ortodoxie.

**



Critica este adesea un început corupt și individualist. Dar așa este doar izolat de catolicitate. Știința nu este posibilă fără critici. Dar știința nu este posibilă nici măcar ca chestiune individuală. Lăsați omul de știință să pună tradiția în fața curții minții sale. El își supune mintea judecății minții colective a omenirii: deja numai în aceasta se află sensul conciliar al științei. Este necesar doar ca mintea umană să devină mintea Bisericii, iar atunci catolicitatea științei va deveni cu adevărat catolicitatea Bisericii. O minte străină științei este adesea surprinsă de îndrăzneala unui om de știință care răstoarnă tradițiile. Nu știe că este mai îndrăzneț pentru o conștiință științifică să apere tradiții de neapărat decât să urmeze cu umilință, dar liber, pe calea conciliară a cercetătorilor adevărului.

Critica, ca și tradiția, sunt momente de catolicitate ecleziastică care păstrează, purifică și înmulțește comoara care i-a fost încredințată. Ca legea și harul în Hristos

Așa cum vechii sunt erele eterne, coexistente ale Vechiului și Noului Testament, tot așa tradiția și critica sunt aspectele Vechiului și Noului Testament ale gândirii creștine.

Tradiția Vechiului Testament. Evreii trăiesc „după tradiția bătrânilor”. Iudaismul (ca și păgânismul) trăiește prin memoria părinților, prin puritatea sângelui lor, prin fidelitatea lor față de sistemul sacru și canonic. Tradiția este irevocabilă în creștinism. Dar nu trebuie să uităm că pentru încălcarea tradiției, Hristos a fost dat la moarte. Creștinismul este religia Crucii, adică a jertfei. Crucea lui Hristos continuă în lume în jertfa iubirii, în jertfa ascezei, în jertfa socială. În slujirea adevărului, Crucea lui Hristos necesită lepădarea de sine, adică o disponibilitate constantă de a respinge

greșeala. Critica — „judecata” asupra sinelui — pocăința intelectuală — este o atitudine cu adevărat creștină a gândirii religioase.

G. Fedotov

MÂNTUIRE ȘI CULTURĂ.

Calea mântuirii în cea mai largă definiție este viața în Dumnezeu: viața în Dumnezeu este întotdeauna o străpungere prin țesătura temporalului către eternitate, o ieșire din sine în oceanul eternității. Fără cea mai mare detașare de tot ce este întâmplător, răzvrătit, fără tăcere interioară, când toate zgomotele vieții se sting, iar sufletul în sobrietatea răcoroasă a adunării complete de sine capătă putere și Îl dorește pe Dumnezeu și Îl contemplă, nu există viață în Bort. , nu există mântuire.

Aparent, starea unei persoane în fața lui Dumnezeu poate fi obținută numai prin renunțarea supremă la lume și este ea însăși o renunțare finală subtilă.

Exclusivitatea reciprocă a căii mântuirii și a căii creativității culturale, a face în lume, este fenomenologic parcă inamovibilă. Chiar și cu fervoare religioasă în acceptarea culturii, o persoană care trăiește o viață spirituală, pe măsură ce crește spiritual, trăiește din ce în ce mai des momente de conștiință a inutilității interne a întregului proces de creativitate culturală: atunci când sensul religios al culturii este afirmat. , motivele interne ale creativității culturale sunt slăbite, aproape dispar.

Să numim în mod condiționat și inexact creativitatea care acceptă lumea dreaptă „fapte sofianice”. În viitor, din nou, condiționat și inexact, ne vom opune „fapta lui inteligentă”, ca cale spre renunțarea la lume, calea ascezei tradiționale. În schițe rapide ale preoților

încercăm să conturăm răspunsurile la următoarele întrebări: contradicția dintre munca „inteligentă” care nega lumea și cea „sofianică”, care afirmă multiformitatea și multicoloritatea creativității culturale, ca un drum echivalent și la fel de puternic al vieții în Dumnezeu, calea mântuirii, există vreo contradicție cu adevărurile polare incompatibile, sau această contradicție este în mare măsură măsura a fost stabilită în ordinea psihologic-istoric. Dacă da, este creativitatea, în sensul activității umane care influențează și transformă lumea, demnă și poate fi o cale de mântuire? Și, în sfârșit, ce explică dominația negării culturii, ca mod de mântuire, în asceza tradițională?

* * ♦

Cele două aripi ale ascensiunii către Dumnezeu sunt rugăciunea și pocăința. Rugăciunea este înălțarea duhului către Dumnezeu, comuniunea cu Dumnezeu este comuniunea cu plinătatea vieții trinitare a Iubirii și a Sfintei Treimi, stând înaintea lui Dumnezeu și în Dumnezeu. Viața Divinului, atât în esența sa cea mai interioară, cât și în manifestările sale, nu este cuprinsă sau acoperită de niciunul dintre tipurile de ascensiune umană către Dumnezeu. Domnul, viața Sa, „El invizibil", este o varietate infinită, un curcubeu de multe culori, bucuria plinătății fiecărei experiențe, fiecărei înțelegeri. Domnul este Creatorul lumilor, chemând totul la ființă, plin de frumusețe. El este atât primul Artist, cât și Distribuitorul cadoului care vede și întruchipează frumusețea. El însuși este strălucirea și începutul frumuseții. Domnul, însă, este Legiuitorul și Temeiul etern al legilor tuturor lucrurilor, începutul oricărei regularități și ordini. Legile cerului și pământului, care aranjează „ordinea", „cosmicitatea" ființei, vin de la El și se întorc la El. Imaginile întâlnirilor cu Dumnezeu, căile înțelegerii lui Dumnezeu și căutării lui Dumnezeu trebuie inevitabil să fie la fel de infinit de variate pe cât este infinit de bogată și variată viața Divinului în revelațiile sale. Ierarhia angelica este impartita intr-un numar de membri

nou La baza ierarhiei cerești stă nu numai gradul de apropiere de Dumnezeu, ci și imaginea stării de rugăciune a acestui rang în fața lui Dumnezeu. Potrivit Sf. Grigore de Niskago, unii dintre îngeri sunt uimiți în primul rând de atotputernicia lui Dumnezeu și, prin urmare, atunci când contemplează creația, ei se străduiesc mai ales să glorifice puterea Celui Atotputernic, în timp ce alții, contemplând aranjarea înțeleaptă a universului, se străduiesc cu evlavie să pătrundă în înţelegerea Principiilor divine ale creaţiei. Alții au ca subiect central al contemplației lor contemplarea Puterii Divine asupra naturii. Următoarele pot, în mijlocul desăvârșirii naturii divine, să servească drept mărturisitori primari ai stăpânirii peste toate nivelurile posibile ale existenței create. Nominalismul nu este caracteristic lui St. Scriptura: diversitatea numelor rangurilor angelice se întoarce la diversitatea naturii Zeiței îngerești și a viziunii lui Dumnezeu. Diferența de nume corespunde diferenței de ontologie a slujirii, tipuri de contemplare îngerească și rugăciune.

„Într-un mod minunat, tânărul a văzut și a auzit Heruvimi și Serafimi cântând: Doamne Sfânt." Ei - „Ei cântă cântecul de victorie, strigă, strigă și vorbesc". Bucuria serafică se joacă direct, strigă, strigă, sună, explodează, se concretizează cu muzică. Aceste sunete, explozii de sunete, strigăte de încântare, elementele sunetelor, ritmul, frumusețea transparentă a strictității și regularității muzicii este rugăciunea serafică. Imaginile și esența rugăciunii serafice pot și trebuie să fie imaginile și esența rugăciunii umane; rugăciunea cu o stare tăcută a minții în inimă este doar una și aceeași în și în afara rugăciunii. Aici este necesar să facem câteva observații pentru a arăta că nevoia unei varietăți de feluri și moduri de rugăciune se întoarce până la fundamentele naturii umane. Materialitatea și „corporalitatea" în conștiința noastră și utilizarea cuvintelor se îmbină până la punctul de identificare. Între timp, altă materie, substanță și alt

corp. Principiul creator al trupului, canonul său, transformă pentru prima dată fără formă

natura haotică a bazei primordiale a ființei - materia în corp - este delimitarea, liniaritatea, pătrunderea cu formă, subordonarea la începutul frumuseții, grația. Dar forma, eliberând materia de lipsa de formă, inerție, lipsă de moarte, nu face decât să prefațeze trupul: începuturile ritmului liber și armoniei completează corpul. Corpul viu este plastic, învăluit în presimțirea și melancolia frumuseții: se poate spune despre el că este cu adevărat creat de jocul ritmic al liniilor, culorilor, luminii, umbrelor. Forma și ritmul nu sunt o proprietate și nu un rezultat, ci „imaginea mentală” a corpului, autenticitatea lui. Materialitatea, materialitatea corpului este un semn secundar al corpului, care nu trebuie să-l acopere pe cel principal din corp: corpul este un fel special de calitate a ființei - în sunete, culori, cuvinte, în jocul luminii. și umbre; un fel special de înțelegere și manifestare a plinătății și bucuriei vieții. Trupul glorificat al Mântuitorului nu cunoaște materialitatea, deși rămâne purtătorul tuturor proprietăților și manifestărilor determinante ale corporalității. Este în afara spațiului și timpului, dar după bunul plac poate fi și în condițiile spațiului și timpului. Corpul poate fi și material, dar această materialitate nu exprimă secretul suprem al corpului. Corpul este un fenomen diferit în raport cu spiritul, dar nu opus spiritului. Prin urmare, s-a dovedit a fi posibil să-l unim cu spiritul într-un nou tip de ființă în om. Principalul determinant în știința omului nu ar trebui să fie conceptul de spirit și nu conceptul de corp în ™ lor separat, ci conceptul de l și h, dar cu t și, ca miracole și mistere ale unei conexiuni individuale necontopite de două naturi, astfel încât acestea au fost date inițial în legătură reciprocă, în determinare reciprocă. Personalitatea în individualitatea sa - atât în conținut, cât și în formă - este potențial predeterminată de această combinație care interacționează și se determină reciproc între un anumit corp și un anumit spirit. La o persoană, ca persoană, doi sunt inițial calificați prin secretul unității ipostatice cu corpul, corpul este transformat de puterea spiritului întruchipat în el.

O caracteristică importantă și esențială este legată de aceasta

durere a vieții spirituale a omului. – Fiecare manifestare a vieții spirituale a unei persoane, fie că este vorba de cunoaștere, sentiment, viziune, este invariabil legată de funcția de negare. Frumusețea strălucitoare, cea mai pură spiritualitate poate deveni o forță care hrănește o persoană, creându-și lumea spirituală, doar prin contemplarea ei „în armonie”, „vizibilitate”, „auz”, „miros-punte”, etc. În acest sens , ea este pentru totdeauna va rămâne pentru noi corporalitate. Văzătorii și artiștii vieții spirituale, cu care Dumnezeu a vorbit ca și cu prietenii săi, mărturisesc despre „lumina

Favoarei”, a „iluminărilor”, a „dulcesului parfumat”. Toate indicațiile experienței vieții spirituale vorbesc în mod convingător despre vizibilitatea, asemănarea cu lumina, asemănarea sunetului, dulceața celei mai pure contemplații a spiritualității, vorbesc despre inevitabilitatea funcției de glazură în toate revelațiile, strălucirea spiritualității. În această experiență veche și neschimbătoare nu se pot vedea doar „metafore”, „antropomorfisme”, pentru a vedea doar sărăcia și imperfecțiunea simbolurilor umane. A sta în frumusețea raiului nu poate fi altceva decât strălucirea strălucirii spiritualității. Funcția defrișării, de fapt, pentru prima dată face posibilă pentru o persoană orice interacțiune cu alte lumi, pentru prima dată deschide o ființă diferită pentru o persoană, ca interacțiune cu o persoană. Ea operează în două direcții - spiritul uman, în contact cu o altă ființă, inevitabil „vede”, „aude”, „miroase”, într-un cuvânt obiectivează ființa spirituală în imaginile corporalității și necesită încarnări ulterioare ale acestor viziuni îndepărtate, se străduiește. pentru una nouă ca b la compactarea corporalității, într-o imagine artistică, în gândire, în sunete etc. Toată creativitatea, artistică, științifică, toată plinătatea creativității culturale se întoarce la acest secret ineradicabil al necesității dublei obiectivări. , rezultă din aceasta. Prin urmare, omul este regele, mintea și marele mare preot al lumii, pentru că este cinstit cu darul sfânt de a străluci duhul curat,

manifestarea materiei sale și invers - darul transsubstanțiarii materiei, trezirea principiilor adormite ale spiritului și frumusețea divină în ea.

Rugăciunea - în utilizarea îngustă, obișnuită a cuvântului - are aceeași natură și înțeles ca toate celelalte ascensiuni obiective ale spiritului uman către Dumnezeu. Chiar și înălțimile „inteligibile” ale rugăciunii „îngerilor pământești și oamenilor cerești” ontologic și fenomenologic rămân stări în care acțiunea funcției de otcelizare devine mai subțire, dar nu se oprește. Rugăciunea, fiind calificată – în „lumină”, în „căldură”, în „bucurie” – prin a sta în fața lui Dumnezeu, caută invariabil defrișările ulterioare. Necesită exprimare, fixare într-un simbol, fie că este un cuvânt, un semn fulger de gândire pre-verbală sau super-verbală, atunci când experiența instantanee a „familiarității” simbolizează un sistem complex și semnificativ. Marele avantaj al rugăciunii – întrucât este dată în cele mai înalte manifestări în „munca inteligentă” – nu este că este lipsită de funcția de geam, ci că este mai puțin amenințătoare în raport cu posibilitatea influenței slăbitoare și seducătoare a manifestările în curs - „consolidând” – obiectivarea viziunilor. Imaginile obiectivizării sale – cuvântul, „familiar”, „logaritmul gândirii” – sunt mai uscate, mai stricte și, în acest sens, neputincioase, inactive. „Rugăciunea inteligentă” în funcția sa strălucitoare este mai puțin legată de întreaga ființă umană și, prin urmare, este mai convenabilă din punct de vedere pragmatic. Dar puterea sa este și slăbiciunea sa - este insuficientă în sine. Ea cere reîncărcare și o presupune în bogăția și înflorirea formelor de comuniune cu Dumnezeu, cunoașterea și acomodarea diversității formelor de împădurire. Ea primește cea mai apropiată

completare în rugăciunea bisericii „cu ochi mulți”. Biserica în slujbe divine, ritualuri, acțiuni de cult - privește către Dumnezeu și către Dumnezeu cu toată varietatea de imagini și conținuturi ale spiritului uman - într-un cuvânt, sunet, ritm, melodiozitate de linii, culori. rituri,

cântatul, ritmul slujbelor divine, frumusețea multicoloră și diversă a templelor – o densificare a viziunii frumuseții unei alte lumi – nu este un moment accidental, nu o consecință a slăbiciunii și imperfecțiunii umane, ci legea primordială interioară. a spiritului uman, revelarea ontologiei sale.

Când sentimentul viu al conexiunii celei mai profunde dintre diversitatea percepțiilor lui Dumnezeu, ascensiunea lui Dumnezeu cu plenitudinea holistică și diversitatea expresiilor lor este încălcată, dominația falsului spiritism începe, în primul rând în rugăciune, dezintegrarea adevărului holistic al spiritualității. viata incepe. Apoi, în locul unei diferențieri drepte, se naște treptat dezintegrarea și confruntarea nedreaptă a „sferelor culturii”, izolarea lor și se naște autonomia fiecăruia dintre ele. „Secularizarea culturii” trebuia să apară și să se dezvolte în primul rând în protestantism. Cu toate acestea, oricât de ciudat ar suna, se poate spune că dualismul fundamental în relațiile dintre religie și cultură, recunoașterea creativității culturale ca o chestiune exclusivă și pur umană, este mult mai puțin amenințătoare din punct de vedere spiritual decât „admiterea” ascetic-utilitară a cultura, când este „evident acceptată, blestemată în secret. În primul caz, secularizarea culturii se dezvăluie ca o ruptură tragică de integritate, exudată, chinuitoare, dar nu corupătoare până la sfârșitul vieții spiritului, păstrând puterea pentru refacere. În al doilea, procesul, care decurge mai puțin violent, se dovedește a fi mai teribil și fără speranță, deoarece duce la otrăvire subtilă și profundă. Asceză unilaterală, în care dulceața isprăvii spirituale dă naștere râncezirii interioare a culturii, întrucât pentru asceză, în cele din urmă, este încă doar „răzvrătire și deșertăciune a lumii”, fără a o respinge, sufocă și descompune în liniște. aceasta. Dar, după ce a descompus cultura, după ce a afirmat calea de negație a lumii ca singura cale a mântuirii, asceza însăși în biruință este epuizată și sterilizată interior, se dovedește a fi doar o rază neagră. Există un secret

o legătură firească și, desigur, deloc întâmplătoare între înălțimea, înflorirea, plinătatea culturii în general, cultura bisericească în special, și între înflorirea, forța și conținutul căilor monahale-ascetice. Mănăstirile în special se înmulțesc, cresc și înfloresc nu în epoca declinului, declinul vieții culturale generale a poporului, națiunii, țării, ci în epoca ascensiunii, deplinătatea dezvăluirii creative a vieții culturale generale. Negând creativitatea culturală ca cale la fel de onorabilă și echivalentă a mântuirii, fiind ispitit (și

mai ales ispititor) de cultură, asceza unilaterală usucă adâncurile misterioase care o hrănesc și o revitalizează, comite o dublă risipă de forțe creatoare și blochează calea pentru cei care vor să „intre în împărăţie”. În loc de „călugări”, apar paznici „monahali”, rezonanți și pretențioși ai metodei „singurei de încredere” și „ortodoxe” de mântuire, care are aspectul unei căi de mântuire, dar secat, ucis forțele vieții, a hrănit-o în mod misterios și, prin urmare, zadarnic, dar dându-și sterilitatea pentru deplinătate și standard. „Poporul lui Dumnezeu”, neamul creștin, se mântuiește cu adevărat numai atunci când rugăciunea păstrează multicolorul și polifonia aripilor sale, când contemplația artistică, creativitatea științifică, toată bogăția conținutului vieții spiritului uman nu este ucisă de privirea pretențioasă „neplăcută” a ascezei unilaterale în sensul său principal și aceleași rugăciuni prototip, precum și contemplarea impasibilă în tăcerea faptelor inteligente.

***

A doua aripă a ascensiunii către Dumnezeu, fără de care nu există creștere spirituală, este pocăința. Pocăința – inima topită, receptivitatea plină de har, transparența ființei umane pentru razele eternității, slăbirea adâncurilor inimii pentru semănatul grâului lui Dumnezeu – este atât o dispoziție personală necesară, cât și

retopirea deja continuă a ființei umane în focul atingerilor cerești.

Pocăința -με-ανοία - schimbare, transformare într-o altă ordine, într-un alt sistem de spirit, de viață. Potrivit Sf. Ioan Teologul „Oricine face păcat săvârșește (și) fărădelege; Iar păcatul este fărădelege” (I Ioan 3, 4). Păcatul este o abatere de la lege, o perversiune a rangului (τα-ξισ), regula (κανών), adevărul vieții, căderea din demnitatea cu care a fost onorat ființa creată.

Primul păcat - păcatul Dennitsei, Lucifer a fost o încălcare a rangului, a frumuseții vie a proporționalității, a ierarhiei lumilor în dragoste... (Iud. I, 6). imagine , εικόνα a frumuseții originare, primordiale. („bunătatea”). Păcatul este întotdeauna haotic, devorător, întotdeauna acosmic. Restaurarea, răscumpărarea, prin urmare, are loc întotdeauna și inevitabil prin depășirea haosului în sine, prin atenuarea înțepăturii păcatului într-o anumită viață personală a ceea ce viață, întotdeauna cosmic, Pocăința – μετανσίχ – în primul rând, conștiința neadevărului, un sentiment profund și eficient de denaturare a adevărului acelui rang de creatură cu care m-a onorat Cel care m-a creat. De aceea, este o întoarcere la sine, un apel către Tatăl, întrucât El mi-a încredințat pentru păstrarea creativă și cultivarea paradisului talentului meu, vocației mele. În pocăință, comparându-se în impropriu, în pervertit cu strălucirea frumuseții primitive, vărsă lamentări despre pierderea, coruperea acestei frumuseți, chemarea la depășirea fărădelegii conștiente. Dar aceasta este doar - caracteristica negativă a pocăinței - negativă; pentru că aici este încă „nu”, doar forma negativă

nu tu însuți în păcat, ca stare de încălcări, perversiune a rangului de făptură a ta, doar plânsul și regretarea sinceră despre tine, ca fiind în „nelegiuire”.

Pocăința regeneratoare, mântuitoare trebuie să aibă, și într-adevăr are, afirmația ei. Lacrimile pocăinței pline de har sunt mereu fierbinți, deoarece sunt încălzite de focul speranței pentru restaurare, pentru manifestarea în viață în acțiune a întregului adevăr al lui Dumnezeu despre mine. Pocăința în conținutul ei pozitiv este lucrarea împlinirii rangului meu în lume, sarcina de a-mi dezvălui vocația ca rod și asigurare a pocăinței... Pocăința, așadar, nu este doar tânguire și contristare, ci împreună cu miracolul etern al afirmând rangul de creatură. Pocăința nu este doar smerenie, ci în același timp și inevitabil este și îndrăzneală, recunoașterea proporției, egalitatea făpturii - prin harul și iubirea Creatorului - cu Dumnezeu. În focul lacrimilor pocăinței, în bucuria clocotitoare a imensității chemării, pragul infinitului și a incomensurabilității creaturii și a Creatorului, transcendența lui Dumnezeu nu este înlăturată, dar nu acționează. Aici se deschide o nouă etapă de ascensiune pocăită - pocăința se deschide ca un plâns de bucurie și o stricăciune strălucitoare a iubirii nesățioase.

Minunea condescendenței divine, auto-înfrânarea liberă, care a pus alături de sine ființa creată – praf și cenușă la originea ei, dar chemată la egalitatea lui Dumnezeu – dă naștere focului iubirii geloase reciproce. Puterea și legea oricărei iubiri este să fii ca Iubitul, „una în esență cu cel iubit”. Dar cu cât iubirea este mai înflăcărată, cu atât mai nesățioasă este dorința divină de consubstanțialitate cu cel iubit, cu atât mai hotărâtă este glasul geloziei, cererea nemărginită de deplinătate a asemănării cu cel iubit, cu atât blestemul înflăcărat al sinelui este mai vioi, ca infinit departe de conducători fericită unitate cu iubitul tău. Cu lacrimi de încântare, bucurie și împreună cu lacrimi de smerenie nesățioasă, care se înfrânge pe sine, duhul clocotește, plânge, pentru că cu toată ascuțimea vederii celor care trăiesc în vârf, vede că bucuria ascensiunilor împlinite nu are limite. , pentru că cu fiecare mișcare nouă, totul nou

vyya, toate cele mai minunate au dat frumusețe. În comparație cu imensitatea darului rangului de creatură, chemarea făpturii, fiecare treaptă de urcare este neîmplinirea, nemanifestarea făpturii în plinătatea hotărârii lui Dumnezeu cu privire la ea.

O creatură care l-a iubit atât de mult pe Creator – și numai o astfel de iubire merită numele de iubire – se pretinde ca un păcat, în „fărădelege”, însăși neînțelesul pentru ea a imensității darului, se vede imperfectă, păcătoasă în smerenia dătătoare de viață a geloziei nesățioase a iubirii. Ambele infinitate ale revelației pozitive a pocăinței – afirmarea îndrăzneață a chemării, egalitatea făpturii cu

Creatorul și pocăința constantă a sinelui în propria imperfecțiune, în propria și nu în același mod ca în El, negarea de sine, gata până la limita autodistrugerii — ar trebui să fie conjugate antinomic între ei. A doua infinitate a pocăinței este dată mai târziu, există o nouă și mai desăvârșită ascensiune pe Calea Divină, dar este eficientă, mântuiește-mă, doar atunci când rămâi viu în plinătatea îndrăzneală creată. Altfel, ispita „Dumnezeului preludiului”, ispita nirvanei, stăpânește. În nopțile misterioase ale misterioasei viziuni miraculoase despre Dumnezeu, în căutarea lui Dumnezeu, natura umană tremură în dulceața bucuriei și puterii supreme. O persoană poate să nu suporte dulceața acestor atingeri misterioase și, refuzând adevărul irevocabil al ființei sale, poate dori să devină nimic în marele Tot, poate dori distrugerea, ca ultimul mister și sens al ființei, poate, devenind neputincios. în dulceața nirvanei divine, afirmă „nimic” ca limită și mori.

Calea nopții misterioase, când Iacov s-a luptat cu Dumnezeu și L-a învins, a devenit Israel (luptatorul cu Dumnezeu) - calea misterioasă și cu bucurie-teribilă a fiecărei creaturi în întâlnirile sale cu Dumnezeu. Stingindu-se, dispărând în dulceața nespusului atingător de Dumnezeu, Iacov, de acum înainte, Israelul, în taina îndrăzneală inexprimată, a afirmat adevărul și puterea umanității sale, gelos pe adevărul etern al rangului său de creatură împreună cu și lângă Dumnezeu, și s-a dovedit a fi

vrednic de Cuvântul întrupat care vine de la el după trup.

Infinitatea antinomică a căii pocăinței în toată puterea ei poate fi străbătută și străbătută doar în creativitate. Punctele „muncii inteligente” știau acest lucru și și-au exprimat cunoștințele și le-au consolidat în numele căii de ascensiune către DUMNEZEU „Artă”, și „filocal-ea” frumusețea batailor.

**

*

„În grijile lumii deșarte, El este cufundat cu inima slabă, Sfânta Lui liră tăce, Sufletul mănâncă un vis dulce, Și dintre copiii lumii neînsemnate, Poate că el este cel mai neînsemnat dintre toți...

Visul rece al sufletului poetului (nu în sensul literar, ci în sensul lui ποητίς (creatorul tuturor lucrurilor) este subțire, tulburător. Chiar și într-un vis, spiritul știe despre neadevărul acestui vis, tânjește neliniștit după lumea cealaltă, muntele.Cu suspine tăcute, cu neliniște de neînțeles, se trezește, denunță poetul, mărturisește despre ¿v'/j.ta, despre fărădelegea lumii sale interioare, chemări neîncetate lâncezive la purificare, la „imaginație” în frumusețea străveche, atrage spre „μετανοία”, către pocăință activă. Desigur, toate acestea nu se pot rezolva decât într-o izbucnire pur naturală, într-un extaz firesc al inspirației. Poate că un poet nu-l recunoaște pe Cel care îl cheamă, îl poate trăda. Dar posibilitatea unui asemenea

deznodământ, a unei rezoluții, nu epuizează tot ceea ce este dat în viziunea poetului asupra lumii;

Scoală-te, proorocule, vezi și ascultă, împlinește-te prin voia mea,

Și ocolind mările și pământurile...

Cu verbul, arde inimile oamenilor „... nu mai puțin posibil și afirmat ca rezultat dorit și adecvat. Natu

adevărata emoție și confuzie se desfășoară apoi ca două aripi ale ascezei, transformate în rugăciune și pocăință. „Miluiește-mă, Doamne” – etern în adevărul ei atot-uman și profunzimea poetică, expresia focului purificator al pocăinței – de aceea este atât de adânc și atotpătrunzător încât este tocmai contemplare poetică, contemplare în imagini vii, urcarea de la chip și prin chip la „rang”, la demnitatea cuiva și de la el - la frumusețea vie și la adevărul lui Dumnezeu, topind abisurile inimii, vărsând lacrimi fierbinți și curate de pocăință și bucuria purificării - a creat acest cântec pătrunzător al slăbiciunii umane, al iubirii și al speranței.

Fenomenologia și ontologia rugăciunii și pocăinței mărturisesc că ambele aripi ale ascensiunii către Dumnezeu în experiența „lucrării sofice” nu numai că își pot păstra principalele trăsături și forța, ci pot trezi și dezvălui astfel de adâncimi ale unei ființe umane, care rămân în afara căii. a divinaţiei lui Dumnezeu prin tipul despărţirii de m ira, în maniera ascezei clasice.

Dacă creativitatea nu a fost încă afirmată în demnitatea ei ca cale la fel de eficientă și dreaptă a mântuirii, precum și calea renunțării clasice la lume, atunci motivele pentru aceasta nu stau în depravarea creativității și nu în imposibilitatea. pentru ca ea prin natura sa devina calea mantuirii.

Prin natura sa, poate fi atât rugăciune, cât și pocăință - calea spre mântuire. Prin semnificația sa proprie în viața lumii și rolul său în mântuirea lumii, ea trebuie afirmată ca o cale demnă de mântuire.

**

*

Avem tendința de a exagera momentul festiv, final al creativității - momentul finalizării, bucuria întrupărilor. Drumul anevoios și ascetic, care pregătește nașterea unei noi frumuseți naturale, rămâne secretul artistului, al creatorului. Misterul creației, nașterea unuia nou este inevitabil și invariabil împletit cu

un sentiment de moarte, cu mersul pe marginea abisului morții. Creativitatea autentică este întotdeauna ca o rană proaspătă în inimă,

întotdeauna confuzie, dezintegrarea întregii compoziții spirituale și corporale a unei persoane. Aceasta nu este o imagine, nu un cuvânt frumos, ci esența teribilului și glorios mister al creativității. Creatorul, într-un anumit sens, nu este un om. Trăiește o viață ciudată și obositoare, dublă. Toată lumea trăiește o viață mai mult sau mai puțin integrală, predându-se complet în fața imediată a chinului, bucuriei, durerii. El singur este condamnat, pentru că în darul creativității există ceva super-personal-obligatoriu, nu doar să trăiești, ci și să observi. În chinul unei priviri creatoare, viața este ruptă, sufletul se destramă, Integritatea ființei dispare. Spiritul creatorului trebuie să treacă prin distorsiune, prin agonia mortală a dublei ființe, a viziunii duble, pentru ca în viitorul act de creativitate să se nască unul nou, înmulțindu-se, îmbogățind valoarea și plinătatea ființei.

Numele jucăuș de „preot al artei” – „preot al științei” este plin de conținut tragic - creativitatea este un serviciu preot autentic și fără îndoială. Pe „altarul” științei și artei, inima umană vie și iubitoare este răstignită în mod esențial și cu adevărat, răstignită prin darul cumplit dat omului, întrucât destinul, vocația lui, este răstignit în numele lui Dumnezeu pentru a sluji întreaga lume.

Dintre toate tipurile de slujire umană, calea creativității în sensul larg al cuvântului, calea creării valorilor culturale, este în ontologia sa calea celui mai creștin, a lui Hristos, încă din imaginea sa cea mai înaltă și asigurarea adevărului și a adevărului. puterea acestei cărări este Mielul lui Dumnezeu, răstignit pe Golgo fѣ pentru păcate, pacea și în a treia zi a învierii.

Este necesar să dezvăluim cu toată puterea și să afirmăm religios sensul și sensul ontologic al creativității umane. În creativitate și prin creativitate, are loc o luptă pentru lumea naturală: fie este eliberată de puterea demonilor, fie, într-un mod nou - se predă în cele din urmă și fără speranță puterii prințului lumii.

acest. Ascuțimea inspirată a ochiului, uns să domnească în creativitate, vede ceea ce este ascuns dintr-o duzină de priviri, dezvăluie cu adevărat ceea ce este. Ființa prin creativitate încetează să fie plată, bidimensională, realizează profunzimea Divină, dezvăluie imensitatea misterioasă a designului lumii. Creativitatea completează, îmbogățește ființa, o transformă.

Prin înfățișarea căii Calvarului, prin sacrificiul misterios al morții în epuizare de sine, în langoarea talentului dat de Dumnezeu, creativitatea eliberează frumusețea vie de sub acoperirea morții și inerției, revărsată în adâncurile lumii, rezolvă mutitatea și orbirea spiritelor vieții, atenuează anxietatea haotică a elementelor pacea puterii „măsuri și număr” și, transformând, salvează lumea. Moartea pe cruce și Sfânta Înviere a Mântuitorului au deschis omului accesul la slava și puterea frumuseții primordiale, iar omul trebuie să propovăduiască în mod eficient harul mântuitor al suferinței de pe cruce și slava Învierii tuturor creaturilor, mărturisește clar în

nebunia haosului răzvrătit până la victoria vieții asupra morții, a rangului, a legii asupra decăderii, a decăderii, ar trebui să descopere puterea transformatoare a Învierii lui Hristos în tot universul. În rugăciunea de sfințire a apei există o cerere ca demonii care cuibăresc în ape să fie alungați prin inspirația Duhului Sfânt. În creativitatea dreaptă, creatorul acționează ca un exorcist, un „turnător” de demoni care cuibăresc în apele adânci ale oceanului vieții. El are puterea de a sfinți și transforma adâncurile ființei prin acțiunea și inspirația domniei de foc a lui Preev. Spirit. Dacă îl folosește și cum îl folosește, este o altă chestiune. Transformarea lumii în creativitate poate și ar trebui să fie o cufundare misterioasă a elementelor lumii, a tuturor ființelor, în apele curățitoare ale Sf. botezul în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Mântuirea lumii se realizează atât prin îndumnezeirea miraculoasă, plină de har, a unei persoane în „fapte deștepte”, cât și prin îndumnezeire, întoarcerea lumii la Dumnezeu în „fapte sofiene”, care ridică toată ființa la „prima fericire”. ”.

după moartea și învierea lui Hristos, are loc împlinirea slujirii mari-preotești și împărătești a lui Hristos. Darul creativității este puterea realizată prin om, salvând lumea prin harul lui Dumnezeu. Poetul, omul de știință, artistul, muzicianul, profesorul, inginerul, toți, care sunt buni cu inima și, în numele adevărului lui Dumnezeu, lucrează în Mocirlă și deasupra preoției și chemați semnificativ la Sfânta Supravegherii din „Veshramovaya”, Liturghia Mirovaya și altarul de foc al persoanei Pe lângă setea divină, frumusețea care este înăbușită și manifestată, carnea lumii este esențial și sincer preîncarnată, pre-transformată în trup. a noului cer și a noului pământ, în trupul venirii în slava Împărăției lui Hristos.

Creativitatea culturală (în sensul cel mai larg, incluzând aici întreaga varietate de activități umane creative care transformă lumea) e. b. înțeles cu toată seriozitatea religioasă prin semnificația datoriei de construcție a casei asociată acesteia.

Nesimțirea, slăbirea cunoașterii acestui sens cel mai profund și fundamental al creativității, uitarea sensului și a puterii sale mistice se dovedește a fi fatală atât pentru Biserica lui Hristos, cât și pentru lume, devine o slăbire, și chiar o blasfemie, a puterii și acţiunea acelei Duminici a lui Hristos. Sensul teurgic al „viziunii secrete și acțiunii secrete” a creativității a fost întotdeauna cunoscut de slujitorii creativității înșiși. „Mag”, „vrăjitor”, „vrăjitor” sunt cuvinte goale pentru noi, dar în spatele lor stă un sens religios care ne dezvăluie. O atingere frivolă asupra marelui mister este nedemnă de creștini și de proiectul teocratic al Bisericii. Cea mai profundă natură sacră și stocentrică a creativității trebuie să fie realizată de noi, consacrată și luminată de Biserică. Ar trebui înțeles ca un dar carismatic al profeției, în însăși profeția creând deja ceea ce este prezis și viitor, ca un fenomen binecuvântat al

predicii ontologice și ontologizante despre Hristos, care a murit pentru mântuirea lumii și

3 33

care l-a botezat cu ei. Slujirea preoțească poate fi și este și idolatrie, poate fi și o sursă de moarte pentru sine și pentru ceilalți. Dar acest lucru nu poate discredita natura originală, bună, asemănătoare lui Hristos a creativității. Calea creativității este subiectiv instabilă... șah.

II.

Transformarea lumii nu poate fi un act mecanic-magic. „Demonii surdo-muți” ai ființei naturale, căzute, neluminate, afirmându-se în inerția lor mută, haotică, se opun oricărei dorințe de a pecetlui imensitatea nebună, fiecărei mișcări de a lega abisul cu numele glorios și teribil al lui Hristos, ei înșiși se străduiesc să ia în stăpânire inima legătorului, să-l conducă în întunericul nopții mari . Ispita demonilor, cuibărându-se în elementele lumii, să intre în sufletul creatorului, ca o ispită, ca un farmec.

Bogozing, ca un cost pe termen lung și prin intermediul, o putere de conducere, salvatoare a creativității, poate aranja cu ușurință un spirit de păr jos, poate fi limitat, chiar savurat cu „frumusețe”, batjocorirea dragostei de introducere, stăruiește pe „funcțional comunicări de miraje în oglindă”. Sensul creativității nu poate fi perceput și afirmat decât ca o infinitate a unei lupte jucăușe și jucăușe pentru frumos, adevăr, bunătate, transformându-se într-un fel de donjuanism, când însuși jocul emoțiilor diverse asociate cu inspirația creativă - căutarea adevărului fără dorința de a-l găsi - devine un scop în sine, iar viziunile și viziunile creatorului nu implică o muncă ascetică pentru întruchiparea lor ca un sacrificiu de serviciu pentru transformarea lumii.

Inima în ispravă liberă trebuie să învingă, să învingă toate ispitele și ispitele. Atins prin lupta pentru libertatea personală, este chemat într-un act creativ să elibereze adevărul și frumusețea captive de vraja puterii 34

demonismul, îmblânzirea răzvrătirii elementelor, legându-le cu numele lui Dumnezeu și restabilind chipul neprihănit străvechi al ființei.

Creativitatea este intermitentă. Starea de inspirație a iluminării, când vălurile ființei sunt îndepărtate cu o ușurință miraculoasă, alternează cu descurajarea declinului, a frângerii și chiar, parcă, a frângerii aripilor sufletului, când, așa cum ar fi, nimic nu poate tulbura. „somnul rece”. Atât unul cât și celălalt par a fi dat ca ceva ce intră în sufletul artistului din afară, ca o anumită soartă care îl depășește. , sufletul poetului se va trezi „... Acest „personaj fatal” de „brusc”. „Inspirațiile, sărăcirea capricioasă a puterii creatoare dă naștere tentației tentante de a recunoaște serviciul artistic drept

mediumist. Totul este dat „gratuit”, nu are legătură cu munca personală, isprava, nu necesită muncă constructivă și persistentă asupra aranjarii spiritului cuiva, asupra realizării mântuirii. Tentația „inspirației”, ispita „pithismului magic” duce pe calea lenei spirituale. Neglijarea îndatoririi muncii față de propria perfecțiune, purificare, este începutul morții, al decăderii, alunecarea către moarte. Spiritul devine nereceptiv, insensibil la lumina care se revarsă prin inspirație, neputincios să dezvăluie ceea ce i se dă. Lovită la origini, creativitatea lâncește, palidează, nu eliberează, ci chinuie sufletul.

O atitudine nepotrivită – fără respectarea ascetică – măgulitoare față de dar devorează libertatea, transformă persoana înzestrată într-un medium, stăpânit de infinititățile inferioare ale existenței spirituale, într-o ființă – la limită – chinuită de demoni. Creatorul devine doar un magician, creativitatea devine o vrajă. Chemat la viață la

ochii se repezi spre sufletul neînțelept, care nu s-a protejat cu crucea realizării și îl stăpânește. Cunoașterea dimineții morții, chiar și o viziune pătrunzătoare, o viziune profetică a dezintegrarii sufletului altuia, nu salvează, nu protejează. A. Blok cu o putere uimitoare a pătruns în secretul nebuniei lui Vrubel, dar până la urmă el însuși s-a dovedit a fi fermecat, a devenit prizonierul viziunilor înșelătoare.

Principala tragedie a întregii creativități este că creativitatea este chemată să fie un demiurg, un al doilea creator, completând și completând ceea ce a început de Creatorul de toate felurile, dar până când devine ascultare față de Hristos, toate încercările de a dezvălui acest scop principal al creativitatea rămâne inevitabil utopică. Încearcă să realizeze sarcinile și scopurile divine, supraomenești numai cu forțe umane, rămâne naturalist acolo unde, completând, întărind și luminând forțele naturale, naturale, forțele harului trebuie deja să acționeze; rămâne doar un mantic unde există deja un loc pentru slujirea profetică.

IV.

Creativitatea așteaptă și caută castitatea – unirea darului oferit de har de serviciu profetic și preot, dat acestuia cu gândirea lui Dumnezeu și dispensarea dreaptă a spiritului, necesită deplinătatea înțelepciunii lui Hristos. Prin natura sa, este deschisă stăpânirii ascetice și este asceză, dar de alt fel decât asceza tradițională a „muncii inteligente”.

Poate și ar trebui să existe un fel de „supunere” pe căile creativității, calea predării „bătrânului”. Antichitatea a cunoscut și a simțit această afinitate interioară a căii creatorului cu calea călugărului. Istoria artei, filozofia, istoria științelor naturii ne-au păstrat legendele vii despre marii maeștri ai uneia sau aceleia fapte, asociațiile de „discipoli” care au apărut în jurul marilor maeștri ai

uneia sau aceleia fapte, care au dorit, sub îndrumarea „stăpânului”, a trece prin arta ascultării, a intra în contact cu secretul ascensiunii

la frumusețe, adevăr, serviciu pentru ei. Frățiile „ucenicilor” erau un fel de „mănăstiri cenobitice”, unde, prin experiența maestrului misticului, au învățat asceza perspicacității, metoda de lucru, tehnica întrupărilor, au învățat să se smerească, renunță la cel mai bun în numele celui mai desăvârșit, a urmat calea filocaliei.

Elementele ascezei, ca mod de autoorganizare, jertfe accidentalului și pieritor în numele eternului și nepieritor, sunt, parcă, depuse în sufletele adevăraților creatori de tot felul de valori. Calea ascezei nu este doar dată, ci și dată, ca un moment inevitabil al drumului complex și tragic de dificil al creatorului, iar forța ascezei este un indicator al gradului de dezamăgire misterioasă, acceptarea sacrificială a darului inițierii. , darul serviciului propriu. Dar cel care este mântuit este cel care acceptă misterul și își iubește calea ca pe calea crucii libere a urmăririi lui Hristos și a muncii neobosite. Inima umană păcătoasă și neliniștită nu poate să-L vadă pe Dumnezeu și să rămână în viață. „Consacrați de Dumnezeu”, creatorii și creatorii aleși de Dumnezeu Îl văd pe Dumnezeu, deși nu știu întotdeauna să-l numească, nu Îi slujesc întotdeauna. Prin urmare, într-o angoasă de neînțeles de chin de moarte, ei sunt chinuiți după apropierile tainice de Dumnezeu, trăite de ei în oroarea și întunericul înțelegerii creatoare. În nebunia frivolității, bucurie aparentă, revoltă batjocoritoare frenetică, ebrietate, ei speră să înăbușească, să atenueze dorul despărțirii tragice care a vizitat inima, pentru a scăpa de chinul dezordinei spirituale. Frivolitatea fluturasă, „o acceptare păgână plină de bucurie a vieții”, „boemia artistică”, care însoțește uneori creativitatea, este, dacă nu este doar o ipostază, o neputință spirituală tragică, atunci când inima cunoaște profunzimea și nesățiunea durerii sale și nu știe. înțelegeți natura sa, de obicei nu este corectă din punct de vedere spiritual „compensa” pentru darul dulce și teribil al inspirației.

♦♦

♦

În ascetul „muncii inteligente”, tensiunea de foc a spiritului care caută adevărul depășește conținutul superior.

viața inimii, pentru a ajunge la baza vitală veșnică – chipul și pecetea lui Dumnezeu în sine, pentru a ajunge la „lumina mică” din inimă, prin aceasta să se înalțe la „lumina cea mare” a ființei Divine. . În „lucrarea sofică” – tensiunea de foc a inimii, chemată să rezolve mutitatea lumii, să crească plinătatea ființei, în sunetele pământești pentru a intra în contact cu cântecul secret cosmic herubic, trece prin

veșmintele exterioare, Măștile ambigue ale frumuseții, prin tensiunea neliniștită a elementelor și forțelor kip yashh - „spiritele vieții” , luminează noaptea misteriosului haos primordial nativ, vede și dezvăluie „idei” eterne, intră în contact cu oceanul divinului. lumină care păstrează și hrănește toată ființa...

Dificila, glorioasă și rodnică este prima cale, dar nu mai puțin rodnică și semnificativă este a doua. El presupune și cere abstinență mare și castă și este el însuși calea înțelepciunii strălucitoare a dătătoarei de Dumnezeu. Asceza tradițională consideră asceza ca pe o separare de lume. „Du-te la cimitir și laudă morții... Ei tac... Du-te și defăimează morții... Taci... Când vei obține aceeași nepătimire pentru toate chemările lumii, nu vei fi departe. de la perfecțiune.” Asceza se dezvăluie aici ca știința modului de a stinge diversitatea vieții prin uciderea liberă a numeroaselor sale culori și polifonia în lipsă de pasiune, prin separarea de lume, respingerea creativității culturale și sociale directe. Și această cale nu conține un alt adevăr despre lume, că lumea ne este dăruită „nu pentru a căuta, ci pentru a face”, pentru șederea împărătească și pentru slujirea mare-preotească a omului în lume. În creativitate, se planifică și se dezvăluie o cale care completează și completează incompletitudinea adevărului primei căi a mântuirii. Inima omului nu este doar centrul vieții personale, opusă lumii. Inima umană este conectată în mod misterios cu plinătatea unității lumii, în ea toate temeliile existenței lumii ard cu lumini îmbietoare, infinitatea vieții iubirii, auzind toate bătăile cosmosului,

că lumea, în ascultare de cuvântul Creatorului, așteaptă și caută revelația, eliberarea, completarea, „cuvântul artistic” încorporat în ea și tânjește după transformare. Eliberarea, revelația, desăvârșirea vine doar prin creativitatea umană, numai prin cei binecuvântați, în numele lui Dumnezeu și în numele lui Dumnezeu, lucrarea desăvârșirii, rezolvarea tăcerii muților, prin manifestarea misterului rafinamentul lumii. Rupând straturile existenței fantomatice, creativitatea se deschide și realizează, smălțuind infinitul oceanului de frumusețe divine, spălând în mod misterios rădăcinile nu numai ale spiritului uman, ci ale întregii ființe create.

Calea mântuirii m. b. realizat și eficient nu numai în imaginea despărțirii de lume, ci și în imaginea celei mai mari deschideri a spiritului către toate culorile, sunetele, tremurăturile vieții, contopindu-se cu totul εν καί παν - în imaginea minunatului creator extaz - bucurie și chin constrângere a tuturor ființelor în nemărginirea inimii care îl contemplă pur pe Dumnezeu. Calea mântuirii poate fi o viziune castă și o revelație creatoare a bogăției lumii, ca strălucire și glorie a Divinului.

Opoziția creștinului față de lume, conștiința că nu totul în lume poate fi transformat și este demn de transformare, despărțirea de lume rămâne cu toată puterea și și mai mare pe această cale. Dar această conștiință nu ia forma fugii din lume, nu forma „monahismului”, ci forma „monahismului” - muncă în lume și peste lume, depășirea puterii

păcatului nu prin tăierea elementelor. ale lumii, ci printr-o transformare aleasă a acestora.

Sfințirea creativității bisericești ca cale de mântuire, reînnoirea harului său natural - harul Bisericii este cea mai mare sarcină a Bisericii.

Y.

Cum putem înțelege și explica negarea acestui mod neîndoielnic și posibil de mântuire prin doctrina tradițională a „mântuirii”.

Calea dominantă a gândirii lui Dumnezeu și viziunii lui Dumnezeu, trasată de profesorii ascezei tradiționale, s-a format sub influența experienței filozofiei clasice a Greciei. Părinții au pornit de la cea mai convinsă afirmație, atât de caracteristică geniului grec, că mintea, puterea mintală, este dominatoare, regală în om, că chipul lui Dumnezeu este conținut în minte. Calea „viziunii inteligente”, „ascensiunilor inteligente” către Dumnezeu, calea dobândirii vieții spirituale în funcție de tipul de manifestări și manifestări asemănătoare minții, gândirii și a spiritului într-o persoană, calea stării nediferențiate înaintea adevărului și în adevăr cu mintea în inimă, dobândind o valoare predominantă, de fapt a fost aprobată singura cale justificată de înălțare a lui Dumnezeu și viziunea lui Dumnezeu. „Acțiunea inteligentă”, ascensiunea la Dumnezeu în tipul activității puterii mentale, a inclus fără îndoială și alte momente – momente de contemplare estetică – inspirații poetice, nu a fost niciodată doar tăcere, starea unei minți pure. Contemplarea tăcută, urâtă nu a fost decât începutul ierarhic - organizării, determinării calitative a acestor stări ale celor mai înalte iluminări ale lui Dumnezeu. Odată cu ea, au acționat, au hrănit și au adâncit la nesfârșit tăcerea tăcută a contemplației inteligente, deloc tăcute și deloc urâte momente de bucurie estetică, inspirație poetică - poezia Sf. Grigorie Teologul, Sf. Simeon Noul Teolog, lucrările Sf. Macarie din Egipt și alții vorbesc destul de convingător despre asta. – Dar aceste căi de înțelegere a lui Dumnezeu s-au estompat și s-au retras în fundal în lumina tipului de bază conturat și aprobat de cunoaștere experiențială a lui Dumnezeu. În plus, baterea căilor ascezei a avut loc într-o epocă în care încă mai exista o repulsie firească și providențială – înțeleaptă de Dumnezeu – față de experiența estetică și poetică a dăruirii lui Dumnezeu în păgânism. Incompletitudinea firească a gândirii teologice estetice a păgânismului, care nu poate fi eliminată doar de cea naturalistă, numeroase perversiuni, ispite, farmece, venind și plecând fatal pe această cale către Dumnezeu în afara harului.

ajutor, au fost recunoscute și explicate ca depravarea organică a acestor moduri de a gândi și de a-L vedea pe Dumnezeu.

Când, din instrucțiunile bătute în cuvânt, ne întoarcem la viața celor care au dat dovadă de sfințenie, au mers pe calea mântuirii și au realizat-o, devine fără îndoială că experiența întregii biserici a fost întotdeauna mai largă, mai plină de sunet, plin de culoare, de tipul dominant de dăruire de Dumnezeu.

În viața Sf. Macarie are o poveste minunată că, atunci când el, cel mai strict călugăr ascet, părea că a atins ultimele culmi ale unei isprăvi solitare, a devenit un „înger în trup”, iar ispita gândurilor mândre s-a apropiat de el, „există altul în lume care a muncit atât de mult și care a realizat la fel de mult ca mine?” două femei i-au fost arătate într-o viziune; gospodine grijulii, soți liniștiți și blânzi, mame a multor copii, care, în starea lor „lumească”, au mers mult mai sus pe calea mântuirii.

Bătrânul-ascetul, mentorul și conducătorul inspiratului și elegant poet, scriitor-publicist bisericesc St. Ioan Damaschinul – în numele căii testate, „dominante”, „muncă inteligentă” – cerea lui Ioan – un nou călugăr renunțarea la creativitatea poetică, ca incompatibilă cu „calea mântuirii”.

„Ispitirea” – cererea înduioșătoare a unui călugăr îndurerat care își pierduse fratele, de mângâiere prin inspirația poeziei – l-a „ispitit” pe Sf. Ioan; iar în „cădere”, în „neascultarea păcătoasă” a Sf. Damaskin a creat frumusețea nestingherită a imnurilor funerare ale Bisericii Ortodoxe. Frumusețea lor uimitoare și purtător de spirit nu l-au convins pe bătrân: „Este bine, dar nu este necesar, nu este necesar: nu există lipsă de pasiune, singurătate și tăcere, aceasta nu este o dispensă, ci corupție, o cădere a spiritului. Numai intervenția miraculoasă a Preacuratei și Prea Binecuvântate Născătoare de Dumnezeu Fecioara Maria îndreptățită pentru Sf. I. Calea damaschiană a creativității poetice, ca cale a muncii ascetice, ca cale a mântuirii egală cu calea tăcerii și a „nepăsiunii”.

Ciocniri ale drumului Sf. Ioan Damaschinul, cu calea clasică, veche, sfânt și el în parte din adevărul său, bătrân sub diferite forme, în combinații și conținut schimbătoare, trece prin întreaga experiență ortodoxă a sfințeniei, întrucât nu este dată în reguli și concluzii - în „Filokalia” și alte scrieri ascetice, - ci în cronicile soartei vii a sfinților individuali care nu au devenit încă vieți, unde totul este deja frumos și complet. În evidențele Mănăstirii Sarov, urme ale luptei plictisitoare pe care Sf. Serafim de Sarov, pentru calea sfințeniei pe care a ales-o. Stareț, bătrânii mănăstirii l-au osândit pe Sf. Serafim pentru abateri de la idealul înscris, „călugărul mântuitor”, a șoptit cu nebunie despre amploarea strălucitoare a iubirii vesele și sociabile a Sf. Serafimi la oameni, la pace, la frumusețe, l-au pedepsit.

Urme ale acestei lupte plictisitoare se găsesc de-a lungul istoriei celor care sunt salvați...

Sub acoperirea unei fapte ascetice „clasice” ferme, bine stabilite, ca un gând solitar al lui Dumnezeu, când lumea se stinge, motivele oricărei alte creativități dispar, cu excepția creației în singurătate, acolo a trăit și a acționat întotdeauna și o altă cale de asceză dreaptă, lăstarii și alte căi de mântuire.

Dominanța externă, afirmarea și consolidarea literară și de altă natură în experiența bisericească a căii ascezei, ca cale de despărțire de lume, expresie insuficientă a căii de urcare la Dumnezeu prin acceptarea castă a lumii, prin dobândirea creatoare a toată plinătatea de a fi în duhul cuiva pentru Dumnezeu și în Dumnezeu depinde b, cred că din diferență. tipuri mentale de reprezentanţi ai ambelor moduri de construcţie spirituală.

Oameni de tip „faptă inteligentă”, tipul preponderent logistic, care nu cunosc plinătatea obiectivării în sunete, culori, imagini, care nu cunosc puterea și bucuria de a glazura direct viziunile lumii spirituale în ritm și formă. , măsura și număr, - inconștient și

inevitabil - conform legii compensarii - ei cauta refacerea in tensiune, aranjarea, organizarea activitatii. Sunt predicatori și propagandiști prin excelență; se adună și iubesc să adune discipoli, creează reguli, lasă instrucțiuni, dau tot ce vin în contact cu colorarea lor, aduc claritate structurală și completitudine în orice.

Oamenii de tip Sophia sunt copleșiți de bucuria contemplării, privind pe Dumnezeu în plinătate de formă și ritm, în melodiozitate și multicolor. Ei sunt bucuroși de bucuria plinătății, strălucitori de harul atingerilor luminii divine întruchipate cu ei și trăind în ei. Nu este nevoie de organizare, de convingere, de lupta pentru ai proprii și nu simt o nevoie specială de asta. Ei trec prin lume cu un zâmbet strălucitor de claritate înțeleaptă și binecuvântătoare. „Iarba nu se îndoaie sub ele, florile sunt atrase de ele, ca de soare”. Ei iau forme și tradiții care le sunt în esență străine și vorbesc în limba veche despre nou, despre venirea.

I. Lagovsky

LEGĂTURA GENERALĂ CU BISERICA ANGLICANĂ *).

Ne confruntăm cu două întrebări, deși legate, dar nu mai puțin independente:

prima privind recunoaşterea, legitimitatea ierarhiei anglicane şi

a doua, mai extinsă, intercomuniunea (adică comuniunea în sacramente), care este o expresie nu numai a respectului reciproc și a simpatiei reciproce, ci și a unității spirituale.

Prima întrebare este în sine mai teoretică și, în același timp, nu i se poate da un răspuns definitiv – exhaustiv în această formulare teoretică a acesteia: căci plinătatea vieții pline de har a Sacramentelor este dată numai în unitate cu Biserica, care a păstrat deplinătatea moștenirii apostolice; În afara comuniunii cu Ea, viața plină de har a sacramentelor, unde există chiar și necondiționat, unde trebuie să o recunoaștem, este defectuoasă, incompletă; în unire cu Biserica, păzitoarea plinătăţii tradiţiei pure, ea îşi primeşte plinătatea.

Astfel, a doua întrebare este atât mai importantă, cât și mai extinsă și mai decisivă, iar în direcția soluției ei favorabile trebuie să ne îndreptăm eforturile. Și, în același timp, el presupune, într-o oarecare măsură, o soluție pozitivă la prima: căci numai recunoscând realitatea (deși deteriorată și necesitând completarea ei în plinătatea Bisericii) a ierarhiei anglicane putem vorbi despre pregătirea „intercomuniunii” noastre, adică comuniunea în sacramente, cu Biserica Anglicană, adică despre pregătirea unificării noastre spirituale cu ea într-un singur trup spiritual, cu toate diferențele care trebuie păstrate în rang, ritual, administrație bisericească. , și cu tot păstrarea independenței bisericești-administrative și a individualității religios-culturale a ambelor părți. Astfel, a doua problemă importanța sa o domină pe primul și lui îi vom acorda mai întâi o nouă atenție.

*) Raport întocmit în martie 1931.

Ce se cere, ce condiții trebuie să punem pentru realizarea unui astfel de mtercammunion, dacă se dovedește că trebuie să răspundem afirmativ la prima întrebare - despre realitatea (deși viciată - în afara plenitudinei Bisericii) a ierarhiei anglicane. ?

În doctrina anglicană, așa cum este exprimată în „39 de articole de credință”, există o serie de abateri dogmatice, sau cel puțin ambiguități în comparație cu doctrina ortodoxă, care sunt inacceptabile din punctul de vedere ortodox și, prin urmare, necesită schimbări. si clarificari... Deosebit de importantă din acest punct de vedere este vagul doctrinei anglicane a sacramentului în general și a preoției în special. Din partea ierarhilor și teologilor ortodocși, s-a exprimat chiar în repetate rânduri opinia că obstacolul în calea recunoașterii validității hirotoniei anglicane (ca să nu mai vorbim de o mai mare apropiere de Biserica Anglicană și de intercomunitate) este tocmai vagitatea. sau contradicție a învățăturii anglicane despre natura preoției ca sacramente.a, despre sensul sacramentelor Euharistiei și, în general, doctrina anglicană a sacramentelor... Din acest punct de vedere, unele dintre rezultatele Conferința Lambeth din 1930 sunt foarte interesante. În comisia mixtă anglicano-ortodoxă a acestei Conferințe, această întrebare despre cum ar trebui să fie înțelese doctrina anglicană a sacramentului preoției și a sacramentului Euharistiei a fost pusă foarte clar de către delegația ortodoxă sub președinția Patriarhului Meletie al Alexandriei și a primit un răspuns detaliat.de la Episcopii anglicani, membri ai acestei comisii (în număr

de până la 14), care au încercat în felul următor să satisfacă îndoielile care s-au născut din partea ortodoxă. În „rezumatul dezbaterii” acestei comisii (care a avut loc în perioada 15-18 iulie) citim:

§8. Episcopii englezi au certificat (s-a declarat) că în Biserica Anglicană Preoția, hirotonirea, hirotonirea - Hirotonirea este „nu doar numirea unei persoane într-o anumită funcție, la aceea că în rânduială o carisma specială*) este predat la o hirotonire (la persoana hirotonită), corespunzătoare gradului de preoție (propriu Ordinului), și că natura acestui dar special este indicată în cuvintele ordinului de inițiere (în cuvintele Hirotonirii).), și că în acest sens Preoția (Hrotonia) este „mysterion” (sacrament)”.

Ca răspuns la aceasta, „delegația ortodoxă a declarat că este mulțumită de păstrarea succesiunii apostolice în Biserica Anglicană, întrucât Episcopii anglicani deja

*) Darul harului.

a recunoscut Preoția ca un sacrament („mysterion”) și a declarat că învățătura Bisericii Anglicane) a fost exprimată într-o manieră autorizată în Cartea rugăciunii comune (Cartea rugăciunii comune) și că sensul celor „39 de articole” ar trebui să fie interpretat în conformitate cu Cartea de rugăciune comună” (§10). Mai departe (§11) „s-a afirmat de către Episcopii anglicani că în Taina Euharistiei „Trupul și Sângele lui Hristos sunt primite și împărtășite cu adevărat și efectiv (sunt cu adevărat și într-adevăr luate și jurate) de către credincioși la Cina Domnului. " și că "Trupul lui Hristos este dat, luat și mâncat la cină numai după o manieră cerească și spirituală;) Trupul și Sângele lui Hristos (elementele consacrate rămase sunt considerate sacramental ca Trupul și Sângele lui Hristos); în plus, că Biserica Anglicană învață doctrina jertfei euharistice, așa cum se explică în Răspunsul Arhiepiscopilor din Canterbury și York către Papa Leon al XIII-lea cu privire la hirotonirea anglicană; și, de asemenea, ca, la aducerea Jertfei Euharistice, Biserica Anglicană se roagă ca „prin meritele și) moartea Fiului tău Iisus Hristos și prin credința în sângele Său, noi și toată Biserica ta să primim iertarea păcatelor noastre. și toate celelalte roade pline de har ale suferinței Sale”, referindu-se la aceasta pentru întreaga comunitate a credincioșilor, a celor vii și a morților”. La această afirmație, delegația ortodoxă a declarat, la rândul său, „că explicația doctrinei anglicane, făcută în acest fel în raport cu jertfa euharistică, este în concordanță cu doctrina ortodoxă, dacă doar explicația ar fi exprimată cu toată claritatea” (a fost plăcut pentru Doctrina Orihodoxă, dacă s-ar face o explicație cu aM claritate"" §12).

Rezoluția adoptată de întreaga Conferință de la Lambeth (la care au participat 307 episcopi anglicani) privind rezumatul de mai sus spune: „Deoarece Conferința de la Lambeth nu a fost convocată în calitatea unui Consiliu de a adopta vreo ordonanță în scopul determinării doctrinei doctrinare, prin urmare, nu poate vorbi în mod oficial cu

privire la subiectele la care se face referire în „Rezumatul” acelor convorbiri care au avut loc între Patriarhul Alexandriei și alți delegați ortodocși, pe de o parte, și Episcopii Bisericii Anglicane, pe de altă parte. , dar ea afirmă că acceptă declarația Episcopilor anglicani care conține în ea ca o expunere suficientă a doctrinei și practicii Bisericii engleze și a Bisericilor în comuniune cu ea, cu privire la aceste subiecte” („dar ge-

este acceptarea de către ea a ta tementelor containerului Episcopilor anglicani! acolo ca o relatare suficientă a învățăturii și practicii Bisericii Angliei și a Bisericilor în comuniune cu aceasta, în raport cu acele subiecte»).

În ceea ce privește acest rezumat extrem de semnificativ și judecata nu mai puțin semnificativă a întregii Conferințe Lambeth asupra acelei părți a acesteia care este o expunere a doctrinei anglicane a sacramentelor din partea Episcopilor anglicani care au participat la comisie, Sfântul Sinodul Bisericii din Alexandria a rostit, după audierea raportului scris și oral al Patri Arch of Alexandria Meletius (fost șef al delegației ortodoxe din Lambeth) următoarea rezoluție foarte semnificativă: „De când Conferința de la Lambeth a acceptat declarațiile făcute de anglicanul. Episcopii ca o declarație exactă a doctrinei și practicii Bisericii Anglicane și a Bisericilor în comuniune cu aceasta, apoi Sinodul recunoaște aceste afirmații ca un pas foarte semnificativ (simptomatic) către unitatea Bisericilor”.

În ciuda importanței și caracterului simptomatic al declarațiilor menționate mai sus ale Conferinței de la Lambeth, nu putem saluta în ele decât primul pas pe drumul către „intercomuniuni” și, prin urmare, trebuie să le recunoaștem ca fiind insuficiente pentru o intercomuniune completă, deoarece Conferința de la Lambeth, ca el însuși declară, nu este un Conciliu sau „Sinod”, adunat pentru a clarifica și a determina chestiuni dogmatice *), și nu are aceeași forță obligatorie pentru confesiunea anglicană, ci impune doar (autorități morale. Explicații dogmatice care pot satisface ortodocșii). Biserica trebuie să fie acceptată de organisme mai competente ale Bisericii anglicane individuale și, ca atare, mi se pare, ar trebui să ne uităm la „camerele superioare”, adică episcopale, ale celor două convocări ale Biserica Angliei (Biserica Angliei) și Sinoadele Episcopale corespunzătoare ale altor Biserici Anglicane În legătură cu aceasta, condițiile pentru intercomuniunea din partea ortodoxă ar trebui, în opinia mea, formulate după cum urmează:

1) dogmatica clarificării, dezirabilă pentru Biserica Ortodoxă · ar trebui făcută de catedralele episcopilor (casele superioare) ale Bisericii Coisy of the Angles și sinoadele episcopilor altor biserici anglicane, offensky, de la numele de fiecare biserică moderată.

2) Prin aceste Sinoade Episcopale ale Bisericilor Anglicane

*) Conferința nu a fost convocată în calitate de Sync pentru a emite vreo declarație care să definească doctrina"...

trebuie reiterata afirmatia membrilor anglicani ai Comisiei englezo-ortodoxe a Conferintei de la Lambeth ca preotia este un sacrament, un „mister” (cel putin intr-un sens mai „larg”).

3) Trebuie făcută o declarație solemnă pentru interpretarea celor „39 de articole” de religie în spiritul Bisericii neîmpărțite.

4) Ar trebui să se schimbe textul unor „articole”, în special articolul 25 despre sacramente, mai departe articolul 5 (despre procesiunea Duhului Sfânt și din Fiul), articolele 28 și 29 (despre Taină). din Euharistie), și, în sfârșit, articolele 17, 19, 22, 23 și 31, unde modificările se pot reduce mai mult la eliminarea expresiilor neclare și confuze pentru noi, ușor și chiar firesc de interpretat în spirit de revărsare a învăţăturii ortodoxe .

5) Declarația despre sacramentul Euharistiei făcută la Conferința de la Lambeth ar trebui repetată și dezvoltată, iar contradicțiile și ambiguitățile întâlnite în legătură cu sacramentul Euharistiei în textele oficiale ale Bisericii Anglicane ar trebui eliminate. În special, ar trebui să fie eliberată din cartea de rugăciune „The Black Rubrick” („The Black Rubric”, care ar fi trebuit să fie deja publicată în ediția Prayer book'a din 1927 și a fost din nou acceptată în ediția din 1928).), ca insultătoare pentru sentimentul ortodox.

6) Filioque ar trebui eliberat; din simbolul Niceean.

7) ¡Negocieri ale Bisericii Anglicane· cu protestanții (The Freo Churches). pe care Biserica Ortodoxă le salută foarte mult, pot, după realizarea unei intercomuniuni depline și efective între Biserica Ortodoxă și Biserica Anglicană, să fie duse, desigur, mai departe, dar pot fi aduse la o încheiere pozitivă definitivă și decisivă numai cu sancțiunea și complicitate ale Bisericii Ortodoxe.

8) Este de dorit să obțineți încredere deplină! Că în chestiuni de credință, morală, liturghie și disciplina bisericească, cea mai înaltă autoritate a Bisericilor Anglicane, și anume Biserica Angliei, este Consiliul Episcopilor, și nu orice instituție seculară.

În aceste condiții, după părerea mea, este posibilă o comuniune completă în sacramente, adică o intercomuniune completă și eficientă între Biserica Ortodoxă și cea Anglicană, la realizarea căreia trebuie să ne străduim din toată puterea.

P. De ce, indicând ceea ce este necesar pentru o intercomunon completă și validă, ne limităm la

condițiile enumerate mai sus și nu a menționat încă re-dedicarea sau re-dedicarea condiționată a Ierarhiei anglicane?

—Corect, conform studiului atent al faptelor istorice și Samago, China strângerii de mână anglicane, trebuie să ajungeți la o concluzie indubitabilă: 1) despre întreprinderea rezumatului succesiunii apostolice în strângerile de mână anglicane (dedicația a dedicaţiei A> Parker.

2) suficiența ritului „hirotoniei” anglicane, care poartă trăsăturile definitiv exprimate ale preoției sacramentale cu invocarea Duhului Sfânt și a harului Său asupra celor hirotoniti și cu punerea mâinilor asupra lor.

Îndoieli cu privire la așa-zisa. „forme” (latura verbală a gradului, cuvintele de dăruire), exprimate în bula lui Leon al XIII-lea „Aro. stolicae curae” (1896), care, după cum se știe, a respins realitatea Ierarhiei anglicane, nu își găsește temei suficient, de altfel, este infirmată de ritul anglican însuși, precum și de o trecere în revistă istorică a Riturile creștine ale sacramentului preoției, recunosc aceeași Biserică romană ca suficient.

3) Îndoielile cu privire la „intenția” exprimată în cartea lui Leon al XIII-lea, sunt în contradicție cu punctul de vedere predominant în practica catolică, despre care însuși Papa Leon al XIII-lea vorbește în această bula, de a judeca intențiile după rang însuși. Dacă judecata despre rang în sine este favorabilă, atunci judecata despre intenția de a „face ceea ce face Biserica” trebuie făcută pe baza unei revizuiri favorabile a acestui rang.

4) Susținerea morală a punctului de vedere de recunoaștere a validității ritului anglican de hirotonire este dat de declarația mai sus menționată a Episcopilor anglicani - membri ai Comisiei Anglicano-Ortodoxe Sfintei Biserici a Conferinței de la Lambeth din 1930 - care a primit confirmarea. de la Conferința de la Lambeth (la care a fost reprezentată toată Anglia * Biserica Kanskaya reprezentată de 307 episcopi), că preoția ar trebui privită ca un „mister”, adică un sacrament.

În legătură cu argumentele de mai sus, în 1922 Patriarhia Constantinopolului a emis decizia favorabilă privind recunoașterea validității Ierarhiei Anglicane, Patriarhia Ierusalimului și Arhiepiscopul Ciprului i-au urmat exemplul, iar în toamna anului 1930, sub influența după declarațiile explicative ale Conferinței Lambeth deja citate de noi, și Biserica din Alexandria.

Deja în 1925, printr-o scrisoare oficială a Arhiepiscopului

Utrecht, în numele Arhiepiscopului de Canterbury, întreaga Biserică Veche Catolică (care avea deja în 1894 în persoana unui număr de teologi de seamă*) îndoieli, în legătură cu chestiunea intenției în performanța anglicanului. hirotonirea şi suficienţa rangului lui Eduard

al VI-lea, a recunoscut legitimitatea şi acţiunea Entitatea Ierarhiei Anglicane* *).

De la teologii ortodocși pr. A. Maltsev (în anii 90), prof. B. Kerensky („Despre problema autenticității hirotoniei anglicane” 1897), prot. A. Rozhdestvensky (1901 Kutais), prof. Universitatea Mesolaros din Atena (1904) s-a pronunțat împotriva recunoașterii ierarhiei anglicane. Pentru aceasta, mai ales în detaliu a studiat problema prof. V. A. Sokolov Moscova. Spirit. Academia (Ierarhia Bisericii Episcopale Anglicane, 1897), prof. I. P. Sokolov („Despre realitatea ierarhiei anglicane”, „Lectura creștină”, 1902), prof. A. Bulgakov („Despre legitimitatea și validitatea Ierarhiei Anglicane din punctul de vedere al Bisericii Ortodoxe®”, 1906), prof. Andrustos de la Universitatea din Atena („Validitatea Hirotoniei Engtieh” 1909; în greacă cartea a fost deja publicată în 1913), un foarte strict conservator, și Arhiepiscopul Chrysostomos al Atenei (articole în greacă în 1924 în „Nea Sion”; publicat o carte în limba engleză la începutul anului 1931 sub titlul „The validity of Anglican Ordination”) sunt înclinați spre o rezolvare favorabilă a problemei, în special

*) Dar nu tot! mier. critică puternică a rezultatului lucrării comisiei oficiale (formată din patru teologi) a Bisericii Vechi Catolice Olandeze, comisie care a exprimat această îndoială, de la Episcopul Vechi Catolic German Dr. Reinkens și cea mai mare autoritate teologică de atunci a Vechiului Catolicism, un elev al lui Dôllinger'a - prof. Friederich în Revue internationale de théologie, 1895, p. 1 în continuare.

**) Iată textul acestui mesaj:

REVERENDISSIMO DOMINO ARCHIEPISCOPO CANTUA-RIENSI SALUTEM IN DOMINO. Felices nos habemus qui gratum tibi nuntiare valemas:

Biserica Veche-Catolica Ultrajectine încă ezita cu privire la valabilitatea Ordinelor engleze. Nu se îndoia de faptul consacrarii lui Parker, dar se îndoia de virtutea ritualului lui Edward al VI-lea, îngrijorat dacă acel ritual va întoarce suficient credința catolică. După o lungă și serioasă anchetă cu privire la eliberarea poporului de culoare, am luat decizia pe care vă facem cunoscută prin aceste scrisori, în consultare cu clerul nostru.

Credem că Biserica Anglicană a dorit întotdeauna să mențină guvernarea episcopală a bisericii antice și că formula rituală a consacrarii lui Edward al VI-lea este o formulă valabilă. De aceea, să declarăm de la început că succesiunea apostolică în biserica anglicană nu a eșuat.

Franciscus Kenninck, arhiepiscopul Ultra jetensis, vă roagă pentru mare har.

Dată în Ultrajecta în ziua de 2 iunie a anului 1825.

pornind de la principiul „economia” bisericească. O opinie deosebit de favorabilă a fost exprimată de prof. P. Comnenos în raportul său către Sinodul Bisericii din Constantinopol (publicat sub formă de pamflet în 1921), raport care a influențat recunoașterea de către Biserica din Constantinopol a valabilității hirotoniei anglicane. (Dar încă din 1904, Sinodul Bisericii Ruse din Postul Mare a decis să re-hirotonească clerul anglican care se alătură Bisericii Ortodoxe).

Închei prin a-mi repet gândul inițial: chiar și ierarhia anglicană, care are hirotonire și valabilitate apostolică, rămâne într-un fel de pagubă în despărțirea sa de Biserică, care păstrează deplinătatea moștenirii apostolice. Prin implementarea intercomuniunii sale cu Biserica Ortodoxă (condițiile prealabile pentru existența ei au fost indicate mai sus), ea avea să iasă dintr-o stare de incompletitudine și dezertare. Acesta ar fi un mare act de mare însemnătate și de mare binefacere și bucurie pentru întreaga lume creștină.

Nikolai Arseniev

I. V. KIRIEVSKII

(La 125 de ani de la naștere).

Dedicat lui S. t. R.

În dezvoltarea gândirii religioase și filozofice rusești, slavofilii au un loc foarte proeminent. Și printre ei van Vasilyevich Kirevskiy (1806-56) este una dintre cele mai interesante personalități. Dacă Homiakov a fost teolog, iar K. Aksakov a fost istoric într-o familie de slavofili, atunci I. V. Kirevskii aparține locului unui filozof. Nu a fost doar un filosof de vocație, ci a fost și primul filozof rus care a căutat să rezolve problema principală a spiritului uman - relația dintre credință și cunoaștere, și să o rezolve în spiritul ortodoxiei și în legătură cu particularitățile spiritului național rus. Pe drumul spre rezolvarea acestor probleme, Kirevskii a fost nevoit să abordeze multe probleme interesante de natură religios-filosofică și cultural-istorice.

Până în prezent nu am avut nici o biografie detaliată (I), nici un rezumat al perspectivei lui Kirevskii asupra lumii. În articolul de față, nu avem ocazia să ne oprim în detaliu asupra detaliilor vieții foarte interesante a slavofilului nostru. Considerăm însă că este necesar să caracterizăm pe scurt mediul cultural în care a trăit Kirevskii, deoarece aceasta ne va explica unele dintre trăsăturile sistemului său religios și filosofic. A rămas neterminată: întreaga viață conștientă a lui Kirevskii a coincis cu epoca Nikolaev, ceea ce a făcut imposibilă cultivarea căutărilor filozofice nu numai în societatea rusă, ci chiar și într-un cerc închis de prieteni. Totul a stins impulsul spiritului, oprind gândul la jumătate. Viața și credințele lui Kirevskii au căzut în ochiurile acestei epoci; mult ramas neterminat

1) O încercare de a dezvolta în detaliu biografia și viziunea asupra lumii a lui Kirevskiy a fost făcută de noi într-o carte despre el, care ar trebui să fie tipărită în germană.

nym în exterior și nerezolvat în interior. Dar chiar și în această formă opiniile lui Kirevskii merită atenție.

Strămoșii lui Kirevskii aparțineau, ca și ai altor slavofili, nobilimii de serviciu rusești. Ne vom opri pe scurt doar asupra tatălui lui Ivan Kirevskiy. A fost o personalitate interesantă și extraordinară. Un om educat care știa cinci limbi, tatăl lui Kirevskii era un fan al științelor experimentale: medicina și „știința divină” a chimiei; În același timp, era un urator pasionat de Voltaire și într-o bună zi a ars lucrările filosofului Ferney în curtea conacului și, în general, era cunoscut pentru un excentric în viața sa privată și publică. Dar era un om de mare evlavie, dotat spiritual, sensibil și profund religios. Mama lui Kirevskii, Avdotya Petrovna, mai cunoscută sub numele celui de-al doilea soț Elagin, care a jucat un rol atât de important în viața culturală a Moscovei în anii 1930 și 1940. Pentru vremea ei, s-a remarcat prin educație, a fost un reprezentant tipic al romantismului rus, sensibil, entuziast în natură, care a fost facilitat de prietenia ei cu Jukovski; a fost o persoană care a trăit în spiritul ortodoxiei și al vieții bisericești; - influența soțului ei a jucat aici un rol deosebit. Într-o astfel de atmosferă de familie, la 22 martie 1806, Kirevskiy s-a născut la Moscova. În al șaselea an și-a pierdut tatăl. Tinerețea sa a trecut sub îndrumarea spirituală a mamei sale, Jukovski, și a tatălui vitreg A. A. Elagin, un admirator al lui Kant și Schelling. La vârsta de șaisprezece ani, sosit din mediul rural la Moscova, Kirevskii a absorbit dispozițiile și gusturile mamei sale, plină de interes pentru literatura rusă, familiarizată cu filozofia franceză și engleză și atras de construcțiile vagi ale romantismului german și ale filosofiei idealiste germane. . Dar înainte de a ajunge în Europa, Kirevskii a trebuit să petreacă câțiva ani la Moscova. El ascultă prelegerile profesorilor de la Moscova, care predică deja filosofia lui Schelling; intră în slujba în arhiva Moscovei, unde au slujit mulți reprezentanți ai tineretului nobiliar de atunci, imortalizat de Pușkin sub numele de „tinerețe arhivistică”. Cu unii dintre ei formează o „societate a înțelepciunii” pentru studiul filosofiei și mai ales Schelling. Evenimentele din 1825 i-au forțat pe filozofi să-și închidă cercul, iar Kirevskii a început să se rotească în societatea moscovită. El devine un vizitator obișnuit al salonului poetesei Prințesa Zinaida Volkonskaya. Aici comunică constant cu Venevitinov, Prinț. Vyazemsky, Homiakov, Adam Mitskevich, Chaadae

vym, cu Jukovski și Pușkin în vizită la Moscova. Gusturile literare și culturale ale acestei societăți contribuie la dezvoltarea lui personală și la începutul activității literare. Prima sa lucrare „Ceva despre poezia lui Pușkin” dovedește amploarea intereselor sale spirituale,

profunzimea gândirii și flerul artistic și critic. Kirevskii a fost primul critic rus care a definit geniul lui Pușkin drept geniul spiritului național rus. În același articol, un critic de douăzeci și doi de ani exprimă multe gânduri interesante despre sarcinile literaturii și, mai ales, ale poeziei, prezentându-le cu o cerință într-o prezentare filozofică a ideilor principale. Poezia și filosofia pentru tânărul Kirevskiy sunt strâns legate între ele și, prin urmare, Kirevskiy apreciază foarte mult creativitatea muzei feminine a lui Venevitinov. În acești ani 1827-30 Kirevskiy a colaborat ca critic literar în reviste contemporane, urmărind îndeaproape literatura europeană. El îl pune pe acesta din urmă foarte bine și, uneori, ca exemplu pentru rus. Este imposibil să nu negi că unele gânduri occidentale sunt vizibile în articolele sale, ceea ce nu-l împiedică însă să vorbească foarte critic despre multe fenomene ale vieții culturale occidentale. Kirevskii nu a fost niciodată un occidentalizator cert, așa cum îl definesc în mod eronat unii cercetători. De asemenea, se mai poate spune că „părintele” slavofilismului se deosebea în multe privințe de oamenii săi cu gânduri asemănătoare: a rămas mereu liber și original în părerile și dezvoltarea spirituală.

Cu toate acestea, Europa a continuat să-l atragă. El a vrut să-și verifice vizibil opiniile, care s-au format din cunoașterea literaturii occidentale. Și astfel, în ianuarie 1831, Kirevskii a plecat în Germania, însoțit de scrisorile de recomandare ale lui Jukovski. La Berlin, participă la prelegerile lui Hegel, îl admiră și recomandă rudelor și prietenilor săi „să citească” „Fenomenologia spiritului” a lui Hegel, întrucât „jocul merită lumânarea”. El face cunoștință personal cu filosoful Germaniei, participă la serile de acasă, se familiarizează cu anturajul său, consimțând cu reverență profesorului în vârstă și iubind să-l critice pe oponentul filosofic al lui Schelling. Kirevskii participă și la prelegeri ale celebrului geograf Ritter și ale juristului Savigny. Citește și ascultă prelegerile și predicile lui Schleiermacher, dedicând una dintre scrisorile sale acasă unei analize detaliate și adecvate a învățăturilor predicatorului berlinez.

În primăvară, Kirevski s-a mutat la Munchen pentru a auzi în sfârșit „revelația” lui Schelling, care l-a atras de fapt în Germania.Dar, din păcate, Schelling în prelegerile sale

tsiyah nu a mers mai departe decât ceea ce îi era deja familiar lui Kirevskii din cărțile sale. Kirevskii face o cunoștință personală cu filozoful german, iar acest lucru compensează parțial dezamăgirea sa inițială. După ce și-a predat mintea filozofiei idealiste, inima călătorului nostru rămâne acasă. Scrisorile sale sunt un exemplu minunat de corespondență romantică rusă.Cultul „imaginației cordiale” ocupă primul loc în viața sa spirituală. Mai departe, expunându-și părerile, vom vedea cât de multă importanță acordă Kirevskii sentimentului în domeniul concepțiilor și experiențelor religioase.

Dar Kirevskii nu a fost nevoit să rămână mult timp în străinătate: vestea holerei din Rusia i-a umplut inima de neliniște pentru cei apropiați și s-a grăbit la Moscova. Din țări străine, a luat ideea de a-și publica propriul jurnal, care ar fi trebuit să familiarizeze societatea rusă cu cultura occidentală. Jurnalul său a purtat, așadar, numele de „european” și și-a propus sarcina de a arăta ce este bine în Occident și ce poate și ar trebui să fie împrumutat de acolo. A fuziona două culturi — occidentală și rusă — într-un singur „universal” este sarcina contemporaneității sale, se gândi Kirevskiy, iar această idee urma să fie servită de european. Articolul său „secolul al XIX-lea” a fost dedicat acestui lucru. Ideile inofensive ale lui Kirevskii, care se ocupa mai mult de chestiuni estetice sau filosofice abstracte, nu coincideau cu spiritul vremurilor, iar Kirevskii a fost recunoscut ca fiind nesigur, iar jurnalul său a fost închis din ordinul împăratului Nikolai Pavlovici. Doar mijlocirea lui Jukovski l-a salvat pe tânărul scriitor de la o pedeapsă severă. Toate acestea au avut un asemenea efect asupra lui Kirevskii, încât a tăcut mult timp. Acești ani de tăcere, anii 1930 și începutul anilor 1940, i-au servit lui Kirevskii pentru formarea vederilor sale finale, pentru crearea sistemului său istoric și filozofic. În aceiași ani, gândirea rusă, în fața occidentalilor și slavofililor, în lupta opiniilor lor, căuta căi de conștiință națională. La ea a luat parte și Kirevskii, gândind și ascultând mai mult decât certându-se.

Dar nu toate acestea au jucat un rol major în credințele emergente ale lui Kirevskii. Viața sa personală, experiențele spirituale personale vor da o amprentă a concepțiilor sale filosofice, dorința de a îmbina credința și cunoașterea, de a crea o singură lume în sufletul uman, condusă suveran de inimă, hrănită de experiențe religioase și prin dragostea de a cunoaște. Dumnezeu.

În 1834, Kirevski s-a căsătorit cu Natalia Petrovna Arbeneva. Aspectul ei poate fi desenat foarte pe scurt: era fiica spirituală a Sfântului Serafim de Sarov. Căsătorește-te cu ea pentru

Kirevskogo era acea sursă de apă vie, după care tânjea sufletul său. Prietenul său A. I. Koshelev ne spune o poveste emoționantă despre „conversia” lui Kirevskii. Nu o dată Kirevskii, fascinat de concepțiile religioase și mistice ale Filosofiei Revelației a lui Schelling, a venit să împărtășească acest lucru soției sale ca știre, iar Natalya Petrovna a preluat volumul Filocalia, în care multe astfel de gânduri au fost expuse cu mai multă profunzime și claritate. . Prin soția sa, Kirevskiy l-a cunoscut pe Bătrânul mănăstirii Zaikonospaska Filaret. Ultima m-a prezentat. Kirevskogo în Schitul Optina și Starețul Macarie. Dolbino, reședința lui Kirevskii, se afla la doar șapte verste de deșert. Toți anii următori până la moartea sa, Kirevski i-a petrecut în cea mai strânsă comuniune cu bătrânul Macarius, devenind în cele din urmă fiul său spiritual. Kirevskii își asumă osteneala de a publica literatură patristică, întreprinsă de Optina. Adesea, întrebările pur externe despre publicație au provocat conversații lungi și semnificative cu bătrânul.

După ce nu a reușit să editeze revista Moskvityanin în 1845, Kirevskii s-a retras în viața sa privată. Ceea ce iese de sub condei, el dă cenzurii stricte a bătrânului. Cel puțin acest lucru poate fi afirmat cu siguranță în legătură cu articolul său „Despre noile principii ale filosofiei” (1856). Acest articol și „Despre caracterul iluminismului Europei” (1852), precum și „Fragmentele” nepublicate rămase - constituie principalul lucru din ceea ce ne-a lăsat Kirevski, ca un rezumat al opiniilor sale. La aceasta trebuie adăugate scrisorile sale remarcabil de interesante. Predându-se în întregime spiritului Ortodoxiei, Kirevskii a urmărit îndeaproape gândirea religioasă a Occidentului contemporan. Știm cât de mult a citit despre teologia și filozofia protestantă. Calm în exterior, trist, nu prea multe despre ce să vorbim, a trăit o viață interioară bogată și plină de sens. Evenimentele sociale și politice externe nu l- au capturat. Nu a fost niciodată un gânditor politic. Kirevskii este cel mai apolitic gânditor dintre slavofili. El este înainte de toate un filosof teoretic abstract; sistemul lui este o doctrină moral-mistică, și nu una socio-politică. Este caracteristic că ideile de „slavism” și „panslavism” nu l-au interesat. Și dacă a atins evenimente politice, ca, de exemplu, revoluția din 1848 sau războiul Crimeei, atunci din nou, nu din punct de vedere practic, ci din punct de vedere filosofic abstract, luminând multe evenimente din propria sa, uneori original, unghi de vedere.

Viața sa s-a încheiat la 11 iunie 1856; a murit de holeră la Petersburg. Am găsit ultima odihnă

se afla in Schitul Optina. Pe mormântul lui stă: „Iubesc înțelepciunea și caut din tinerețe. Știam că nu o voi poseda altfel, dacă nu mi-o dă Domnul, am venit la Domnul. (Prem. Solom.). Iată întreaga biografie spirituală a lui Kirevskiy.

Credințele lui Kirevskiy sunt alcătuite din două părți: negativă - critica culturii occidentale și pozitivă - expunerea sistemului său de „cunoaștere vie”, care ar trebui să formeze baza dezvoltării spirituale a unei persoane, a unei societăți culturale și a unui stat.

Europa – „țara sfintelor minuni” – străină și de neînțeles Rusiei moscovite, familiară doar superficial „puilor Petrov” și „Voltairienilor” din secolul al XVIII-lea – acest „Occident îndepărtat” a devenit apropiat și binecunoscut poporului ruși în primele decenii ale secolului al XIX-lea. Nemulțumirea față de situația paternă a îndreptat privirile poporului rus acolo: s-au gândit să atragă forță de muncă nouă și să le aplice în patria lor. Timp de două sau trei decenii, această credință a continuat, pe măsură ce amărăciunea dezamăgirii și a tristeții zăcea în inimile ruse. Verdictul a fost sever și hotărât și, în același timp, aproape unanim. „Occidentul piere!”, exclamă prințul V.F. Odoevski, un student inspirat al filozofiei idealiste germane și A.I. Kirevskii s-a întors acasă, dacă nu dezamăgit, atunci în orice caz nemulțumit. Spre sfârșitul vieții, recunoaște că „Europa și-a spus deja cuvântul” și viitorul nu îi aparține. Kirevskii nu a respins tot ce spunea Europa, dar a găsit acolo multe exemple, din care Rusia, tânără în cultură, nu ar trebui să

le ia drept exemplu. Cultura Europei a fost pentru Kirevskii blănuri vechi, ofilite, dar puternice cu experiență lumească. Vinul tânăr și puternic trebuia să fie turnat în el de către Rusia pentru beneficiul uman propriu și comun. Atunci am obține o cultură unică, integrală, integral umană, puternică cu experiența Occidentului și spiritul Ortodoxiei.

Întregul curs al culturii occidentale (și pentru cursul Kirevka și dezvoltarea istoriei Europei în dezvoltarea și conținutul intern al culturii sale), care a dus la epuizarea forțelor vii ale spiritului în Occident, a fost progresul. și dezvoltarea crescândă a raționalismului din zilele Romei până la contemporanul său Marx. Acest lucru s-a datorat înstrăinării religiei și filozofiei, credinței și cunoașterii, care au dominat Occidentul și au divizat integritatea spirituală a persoanei și culturii de acolo.

Trei principii care au încătușat dezvoltarea Europei, „Biserica romană, lumea romană antică și

Statalitatea vaniy - a determinat întregul cerc al dezvoltării ulterioare a Europei. Această formulă propusă de Guizot a fost însă adoptată de Kirevskii, care i-a dat un conținut ușor diferit. Ultimele două elemente au fost cadrul extern, umplut și modelat spiritual de primul - Biserica Romană, Catolicismul, care a determinat întregul caracter al vieții spirituale a Europei. Fiind creată în luptă, „fier și mândrie", evidențiind „aspectul și formalitatea extremă a relațiilor" (feudalism), trăind în „ura moșiilor", statulitatea occidentală a pierdut ideea de naționalitate în capcanele dominante. conditii de viata. Epoca feudală interesează Kirevskii cu latura sa interioară. A fost un urmaș crescut pe pământul Romei „formal-legale", unde „raționalitatea exterioară a primat asupra esenței interioare a lucrurilor", unde religia profesa cultul statului, unde totul „contrazicea spiritul creștinismului". Aici au căzut semințele creștinismului. Însuși procesul de creștere a fost complicat de imposibilitatea ca „un cetățean roman să devină fiu al bisericii". Catolicismul a absorbit această strălucită logică și raționalitate externă; primii săi reprezentanți, Tertulian și bl. Augustin, sunt legați de „lanțul de fier al silogismelor". Papalitatea, ieșită din ruinele Romei, a reînviat în mod logic ideea de stăpânire pământească. Curând, preocupările lumești le-au umbrit pe cele spirituale: „Turnul dublu care se înalță deasupra bisericii catolice poate servi drept simbol al acestei scindări", notează Kirevskiy. Și mai catastrofală pentru catolicism a fost plecarea, îndepărtarea de Biserica Universală. Schisma bisericii din 1054 a purtat sămânța reformei, potrivit lui Kirevskii. Căci atunci „un om gânditor l-ar putea vedea deja pe Luther datorită Papei Nicolae I, la fel cum, potrivit romano-catolicilor, un om gânditor din secolul al XVI-lea l-ar putea prevedea pe Strauss datorită lui Luther". Scolasticismul, combinând filosofia lui Aristotel cu catolicismul, a creat un sistem flexibil. „Primii raționaliști au fost scolastici, urmașii lor se numesc hegeliani", spune într-un singur loc Kirevskii. Scolastica nu este altceva decât „o viziune inutilă, pre-mentală, un caleidoscop neîncetat de categorii abstracte".

Dar acum „aerul proaspăt, nealterat al gândirii grecești (religioase, I.S.) a venit din Orient” — a existat o renaștere și era umanismului. În domeniul credinței, aceasta a dus la Reforma, care l-a salvat pe omul medieval de „jugul intolerabil” al Romei. Dar Luther și mișcarea de reformă „în bucuria eliberării” au trecut cu vederea că „Domnul nu a adus pe pământ o doctrină, ci

împreună și a întemeiat Biserica” și că El a aprobat doctrina „în Biserică, și nu în afara ei.” Raționalitatea religioasă a catolicismului în Biserică, în protestantism, a fost înlocuită cu cea din afara Bisericii. Consecințele au fost duble: atât pe tărâmul credinței pure, cât și pe tărâmul gândirii filozofice umane. Pentru Kirevskii, întreaga esență interioară a noului timp se dezvăluie în conținutul noii filozofii.

În „tatăl său”, Descartes, raționalismul în scindarea sa, în opoziție cu „gândirea” și „ființa”, a determinat ulterior dualismul intern al noii filozofii. Spinoza, care, printr-o „rețea de teoreme și silogisme, nu a putut discerne Creatorul Viu în toată creația”, și Leibniz, în opinia lui Kirevskii, care a înmuiat raționalismul estetic prin învățătura sa, ne conduc la Kant. Deci a fost în domeniul filosofiei pure. În același timp, întregul Iluminism al secolului al XVIII-lea, „sub râsul lui Voltaire”, a căutat „răsturnarea vechiului”. Lozincile marii revoluții nu aveau valoare „originală”. Era multă schiță uscată și abstracție în ele. Fără a indica noi căi de recuperare spirituală, revoluția a provocat o reacție a gândirii, care s-a exprimat în bironism, pe de o parte, și în romantism și filozofie idealistă, pe de altă parte.

Dacă romantismul era un protest estetic, o sete de pace după furtunile revoluției, atunci filosofia idealistă era preocupată de conținutul spiritual al lumii interioare a omului și de depășirea dualismului cartezian. Deja Kant, în opinia lui Kirevskii, „din însăși legile rațiunii pure a dedus o dovadă incontestabilă că din rațiune pură nu există dovezi ale adevărurilor superioare”... lumea occidentală nu era încă coaptă pentru asta”. Fichte nu a putut depăși dualismul în „eu” și în „nu-eu”. Schelling, care era cel mai apropiat de Kirevskii în spirit, nici nu l-a mulțumit. Ideea este că Schelling, deși a ajuns la o filozofie a revelației, a finalizat de fapt doar prima parte a sarcinii. A făcut o critică a gândirii raționaliste, dar nu a reușit să pună în evidență căile „adevăratei”, „cunoașterii vii”. Poziția lui Schelling era „dificilă”, el a trebuit „cu propriile sale eforturi să extragă și să caute din tradiția creștină mixtă ceea ce corespundea conceptului său interior despre adevărul creștin”. „Este o sarcină jalnică să-ți inventezi o credință!” Astfel, fosta admirație a lui Kirevskii pentru Schelling a fost înlocuită de critică și milă. „Filosofia Revelației” nu era nici creștină, nici filozofică: se deosebea de creștinism prin cele mai importante dogme și de filozofie prin însuși modul de a gândi.

El îl critică și mai aspru pe Hegel. Filosofia lui flexibilă era plină de „ecouri” ale filosofiei aristotelice. „Convingerile de bază ale lui Aristotel, nu cele atribuite lui de comentatorii săi medievali, ci cele care reiese din scrierile sale, sunt exact identice cu cele ale lui Hegel”. Doar „plinătatea dezvoltării sistematice” îi distinge filozofia, deoarece în spatele lui se află căutarea unui om de secole de istorie. Hegel, un sistematic și dialectician remarcabil, s-a ridicat la înălțimea conceptului abstract de ființă, dar nu a pătruns în profunzimile „adevărului”. Rezultatele filozofiei hegeliene sunt că „rațiunea stă la același nivel, nu mai sus, și vede același adevăr din urmă, nu mai departe; doar orizontul de jur împrejur a devenit mai clar. „Astfel, filosofia idealistă, la care însuși Kirevskii a fost student, nu a rezolvat nici problema relației dintre credință și cunoaștere, nici metoda însăși a gândirii raționaliste.

Dar Kirevskii a urmat nu numai gândirea abstractă filosofică. De asemenea, a observat cu atenție zona în care „opiniile filozofice devin convingerile maselor”. Căci „în organismul popoarelor care își întemeiază convingerile numai pe convingerile lor personale, capul filosofului apare ca un organ natural necesar prin care trece întreaga circulație a forțelor vitale, ridicându-se de la evenimentele exterioare către conștiința interioară și din nou din conștiința interioară. revenirea în sfera activității istorice evidente” . Așa definește Kirevskii dependența relațiilor socio-economice de concepțiile filozofice în anumite epoci istorice. Este interesant să ne oprim asupra gândurilor lui Kirevskii cu privire la această chestiune, deoarece acestea, fiind exprimate la sfârșitul anilor 40 ai secolului trecut, nu și-au pierdut semnificația pentru vremurile noastre moderne.

Când Kirevskii a privit îndeaproape viața contemporană din Europa, urmând cu atenție gândirea germană și franceză, a ajuns la concluzia că în Franța „orice problemă de viață se transformă într-o problemă de știință, acolo (adică, în Germania) fiecare gând despre știință și literatură. se transformă într-o întrebare de viață. Aici Kirevskiy înseamnă socialismul tineresc al lui Proudhon și Louis Blanc, strâns legat de condițiile sociale din Franța după Revoluția din iulie, și marxismul, alimentat de filosofia lui Hegel. Kirevskii nu ignoră Saint-Simonism și Fourierism, constatând că aici „religiosul” și „socialul” caută acord. Potrivit lui Kirevskiy, după revoluțiile din anii 30 și 48, „toată atenția oamenilor care gândesc” este acordată socio-politicului; "în

Tb raton evenimente uriașe" pentru "gândirea abstractă nu are loc." Timpul pentru poezia filosofiei dezinteresate, idealiste, care l-a captivat pe criticul nostru, a trecut „irevocabil”. Noua era, practică, utilitaristă, materialistă, vine să o înlocuiască. Întrebările sociale și economice „guvernau lumea fără credință și poezie”. Industria și capitalul încep să acționeze asupra dezvoltării culturale a oamenilor de rând, iar această influență, probabil, va continua să crească. Cirus

din Kiev se teme că cultura europeană va fi condamnată la distrugere dacă nu există o schimbare „internă” între popoare. Și acest lucru se poate întâmpla numai dacă „idealurile și fundamentele morale” ale societății se schimbă, ceea ce este posibil printr-o „nouă” formulare a filozofiei, în care „conștiința de sine morală” ar trebui să fie principiul determinant.

Așa i s-au părut cultura occidentală și principalul ei impuls interior, filosofia europeană, lui Kirevskii când a închis ochii. Nu toate judecățile lui sunt incontestabile. O trăsătură caracteristică a lui Kirevskii, ca gânditor, a fost predominarea sintezei asupra metodei analitice. Adesea, critica obiectivă a istoricului este înlocuită de patosul credinței filosofului mistic. Problemele sunt rezolvate psihologic, evenimentele istorice sunt supuse unei evaluări morale, care în cea mai mare parte este decisivă. Cu toate acestea, cu toate acestea, Kirevskiy are o vigilență vizibilă a ochiului care observă și originalitatea gândirii și a definițiilor. Și când ne întoarcem să luăm în considerare latura pozitivă a învățăturii sale, aceste calități ne lovesc din nou, dar numai lor li se alătură o credință și mai captivantă în corectitudinea învățăturii sale, în adevărul cunoașterii religioase.

Învățătura lui Kirevskii, care poate fi numită moral-istoric, a fost rodul unei lungi lupte interne. Teoria sa despre „cunoașterea vie” urmărește să rezolve contradicțiile dintre credință și cunoaștere. Din biografia sa știm că din filozofia occidentală s-a ajuns la filosofia și misticismul Sfinților Părinți, iar de la creștinismul interconfesional sau Ortodoxia rituală la o Ortodoxie conștientă mistic și dogmatic. Nu toată lumea reușește să facă drum de la studiul unui filozof european la Optina Pustyn.

„Cunoașterea vie” este inerentă unei persoane libere spiritual care urmează calea credinței, adică verifică și întărește cunoașterea cu viziune mistică, primind-o în virtutea purității sale morale. Prin urmare, problema formării unei astfel de persoane este de mare importanță. Potrivit lui Kirevskiy, el este afectat de acele condiții, printre care curge

viața: pe de altă parte, personalitatea îi influențează și prin dezvoltarea ei.

Kirevskii ia în considerare trei factori principali ai vieții umane: Biserica, statulitatea și naționalitatea. Acţionează asupra personalităţii, iar personalitatea însăşi acţionează în ei.

Esența religioasă a credinței acestui sau aceluia popor determină semnificația sa istorică și valoarea culturală. Biserica, dezvăluind în exterior această esență, determină soarta statelor care mărturisesc această religie. Păcatul credinței este începutul morții statului, culturii. Astfel, Kirevskii pune problema relației dintre Biserică și Stat ca principală și întâi pentru conștiința religioasă. Într-una dintre scrisorile sale, el scria: „Pentru un credincios, relația cu

Dumnezeu și Sfânta Sa Biserică este cel mai esențial lucru de pe pământ, în timp ce relația cu statul este deja secundară și întâmplătoare”. El nu-și imaginează despărțirea Bisericii de stat, nici statul de Biserică. „Căci un stat complet irelevant pentru Biserică este la fel de imposibil ca o filozofie independentă de doctrina credinței”. Rolul statului este temporar, de serviciu în raport cu Biserica. Statul trebuie să-și pună sarcina de a fi în permanență impregnat de spiritul Bisericii, pătrunzând cu el în relațiile pământești, propria sa cultură. Ea trebuie să vadă în existența sa doar un mijloc de expansiune maximă a Bisericii empirice, în detrimentul propriei îngustări. (Aceste gânduri au fost exprimate pe scurt de Kirevskii și, din păcate, au rămas nedezvoltate). Totuși, stând la poalele Bisericii, statul nu trebuie să îndeplinească funcții politice și de protecție în raport cu Biserica, dar aceasta din urmă nu trebuie să folosească statul pentru practica polițienească-inchizițională. Acesta a fost unul dintre păcatele catolicismului. În acest sens, Kirevski condamnă atât măsurile de suprimare a schismei, cât și Ivan cel Groaznic, care, pentru uciderea Mitropolitului. Philip, sau mai degrabă pentru că a permis crima, pentru că Kirevskiy este un „eretic”.

Dacă statul trăiește așa cum cere Kirevski, dacă oamenii trăiesc în unanimitate religioasă cu Biserica, atunci are „dezvoltare normală”. Un discurs împotriva statului, vătămarea lui este vătămarea Bisericii. Această dependență în istoria Rusiei este necondiționată pentru Kirevskiy: „Dacă Dumnezeu mântuiește”, i-a scris el lui A. I. Koshelev, „se face vreodată ceva contrar Ortodoxiei în Rusia, va fi ostil Rusiei, la fel de mult ca și credința. Tot ceea ce împiedică dezvoltarea corectă și completă a Ortodoxiei, totul împiedică dezvoltarea și prosperitatea poporului rus, totul

care dă o direcție falsă și ke pură spiritului și educației poporului, tot ceea ce distorsionează sufletul Rusiei și îi ucide sănătatea morală, civilă și politică. Viitorul Rusiei în pătrunderea Ortodoxiei „statulitatea și guvernarea ei”: „doar ieșind din credință și supunându-i și fiind animat de ea, statul se poate dezvolta armonios și puternic, fără a încălca dezvoltarea liberă și legală a individului și de asemenea, liber și revigorant, de acord cu spiritul poporului, prin aceeași credință”.

Statul poartă funcții oficiale nu numai în raport cu Biserica; poartă acelaşi lucru în raport cu naţionalitatea sau naţiunea. Calea dezvoltării corecte a statului, când „guvernul va ajunge la conștiința de sine corectă și se va întoarce către credința poporului”. Kirevskiy dă o semnificație specială conceptului de naționalitate. Nu îl confundă niciodată cu oamenii în sens politic sau etnografic. El însuși a recunoscut că la această întrebare era în dezacord cu alți slavofili. Naționalitatea, potrivit lui Kirevskii, înlocuiește statul în fața Bisericii. Catolicitatea indivizilor dă imaginea unei naționalități. Esența spirituală a unei naționalități este alcătuită din acele daruri spirituale pe care acești indivizi le posedă și creează o vistierie comună, națională - cultura sa religioasă. Pentru Kirevskii, idealul în raport cu Rusia este cultura ortodoxă. Și dacă, undeva în adâncul

sufletului său, Kirevskii a extins conceptul de naționalitate la conceptul de umanitate, atunci o cultură religioasă integral umană trebuie să devină ortodoxă.

Înțelegând naționalitatea ca o conciliaritate a indivizilor liberi spiritual, Kirevskii a acordat o importanță deosebită conținutului intern al acestora din urmă. Calea dezvoltării spirituale a individului duce prin „cunoașterea vie”, prin viața religioasă. Numai asta dă sens și adevăr vieții.

Pentru Kirevskii, „cunoașterea vie” constă din două procese: moral și mistic. Ambele sunt strâns legate, deoarece prezența unuia trebuie să-l condiționeze pe celălalt. În plus, tocmai înălțimea și adâncimea lor reprezintă baza principală pentru procesul corect de gândire, adică cunoașterea. Ei eliberează cunoștințele de uscăciunea raționalistă și abstractitatea. În procesul de cunoaștere, ele implică atât credința, cât și sentimentul. Momentul sentimentului în domeniul credinței este de mare importanță pentru Kirevskii. Doar îmbinarea tuturor acestor momente dă posibilitatea „cunoașterii vie”, cunoașterii despre Adevăr, despre Dumnezeu. Ce este Adevărul, pentru Kirevskii, este o întrebare soluționată și incontestabilă. Mai mult, este disponibil pentru toată lumea și întotdeauna pentru cunoaștere. „Nu există așa ceva nedezvoltat

o cunoaștere care nu ar fi putut pătrunde convingerea de bază a credinței creștine. Căci nu există o minte atât de stupidă care să nu-și poată înțelege propria nesemnificație și necesitatea unei revelații mai înalte; nu există o inimă atât de limitată care să nu poată înțelege posibilitatea unei alte iubiri, mai înaltă decât cea pe care o trezesc obiectele pământești; nu există o astfel de conștiință care să nu simtă existența invizibilă a unei ordini morale superioare, nu există o credință atât de slabă care să nu poată decide asupra sacrificiului de sine complet pentru cea mai înaltă iubire a inimii cuiva. Și tocmai din astfel de forțe se construiește credința. Este o nevoie vie de mântuire și recunoștință necondiționată pentru aceasta. Și în aceste cuvinte vedem ce credință puternică are Kirevskii în orientarea omului către Adevăr, către Bine. Îl prețuiește foarte mult pe omul însuși. Prezența „binelui” și victoria lui asupra „răului” pentru Kirevskii există, parcă, a priori. „Răul” este de neconceput pentru el: „tot ceea ce este fals (adică neadevărat, I.S.) în temelia lui este adevărat, doar pus în locul altcuiva, este esențial (adică răul ca atare, I.S.) nu există fals, doar întrucât într-o minciună nu există esenţialitate. Această orientare morală a omului își trage puterea din ajutorul plin de har al Revelației Divine.

Harul este primit de la Începutul Absolut, Unic, în care Adevărul este întruchipat. Începutul Absolut se definește în primul rând prin perfecțiunea creației sale. „Conștiința conexiunii și a unității atotpătrunzătoare a universului precede conceptul unei singure cauze a ființei și excită conștiința rațională a unității creatorului.” Întregitatea ființei este indivizibilitatea Creatorului – unitatea sa absolută. Creatorul ființei este „atotputernic” și „înțelept”, deoarece „immensitatea, armonia și înțelepciunea universului conduc mintea la

conștiința atotputerniciei și înțelepciunii Creatorului”. Aceste opinii religioase ale Kirevskii au, desigur, o conotație panteistă. Dar, spre deosebire de panteismul clasic, potrivit lui Kirevskii, cunoașterea Divinității Primei Cauze nu este dată în conceptele de mai sus. Cunoașterea Divinului este dată numai în relația „mentală” cu Creatorul. Conștiința unei „personalități Divine vii” este dată numai atunci când, în aceste relații „mentale”, o persoană are un refuz de a transforma „mișcarea interioară a gândurilor și sentimentelor către El din sfera abstracției speculative în sfera activității responsabile vii. ”, adică în lupta mea pentru conștientizarea morală. În momentul moral, se dă cunoașterea mistică a Divinului. Acest gând străbate ca un fir roșu întreaga viziune despre lume a lui Kirevski. În opinia sa, în contopirea acestor două principii, apare conceptul nostru despre Dumnezeu, „Dumnezeu-

gând". Apoi, spune el, „se instalează o contemplare independentă și constantă a lumii interioare și morale, dezvăluind în fața ochilor minții partea de vitalitate superioară în cele mai înalte considerații ale minții”. Astfel, Kirevskiy definește „cunoașterea vie” puțin vag drept cunoașterea și contemplarea Divinului de către personalitatea umană. Bpa, ca atare, nu aparține nici exclusiv minții, nici inimii, nu este o facultate logică sau cognitivă, sau un impuls al inimii și conștiinței. Ea „îmbrățișează întreaga integritate a unei persoane și apare în momentele acestei integrități proporțional cu plenitudinea ei”. Această stare nu este accesibilă gândirii raționaliste, care doar „permite” sau „explica”, dar nu „cunoaște” „personalitatea vie a Divinului”. Această gândire nu poate face față bătăilor inimii. Absența unui moment emoțional face gândirea abstractă, nu întreagă.

Credinţa, care este, parcă, axa cunoaşterii vii, „o condiţie necesară pentru înţelegerea celui mai înalt adevăr”. Adevărul este doar în „înțelepciunea creștină”. După „căderea” Bisericii Romane, aceasta aparține numai Bisericii Ortodoxe. Creațiile Sfinților Părinți ai Bisericii au pentru o persoană sensul de călăuză și conducător în viața sa duhovnicească. „Dragostea de înțelepciune” a Sfinților Părinți este rodul „experienței interne directe”, este „vestea unui martor ocular despre țara în care a fost”. Totuși, toate acestea nu încalcă libertatea spirituală a unei persoane, întrucât trebuie să se întemeieze pe scrierile Sfinților Părinți și „pe convingerea supremă” – credința în Dumnezeu și condiția morală – și „să se caute în agregatul acestora. două indicii ale unei căi directe către rezolvarea altor subiecte de cunoaștere”. Libertatea spirituală și puritatea inimii sunt baza pentru ca mintea credincioasă să pună piciorul pe calea care duce la Adevărul Divin. Această cale este prin porțile Bisericii, prin viața în Biserică.„Învățătura Bisericii nu este o oglindă goală care să-și reflecte conturul fiecărui om, nu un pat procrust care desfigurează personalitățile vii după o măsură convențională, ci idealul cel mai înalt, spre care doar o minte credincioasă se poate strădui, marginea finală a gândului cel mai înalt, steaua călăuzitoare care arde la înălțimea cerului și, reflectată în inimă, luminează calea către adevăr pentru minte. „A crede”, spune Kirevskii în altă parte, „înseamnă a

primi din inimă mărturia pe care Dumnezeu Însuși a dat-o Fiului Său. Credința este privirea inimii către Dumnezeu.

Așa este „teologizarea” sau, mai degrabă, „sentimentul lui Dumnezeu” al lui Kirevski. Vedem cum momentele lui sunt strâns legate:

moral, emoțional și mistic. Totul se contopește într-un singur proces de credință, actualizat în „cunoaștere vie”.

Procesul „cunoașterii vii” ca cognitiv, are loc într-o ordine diferită de cea a filozofiei rațional-abstracte. Metodele ei nu sunt aplicabile aici, ba mai mult, nu sunt admisibile, pentru că altfel cunoștințele nu ar fi „vii”. Nu poate avea propriile sale legi, este inerentă fiecărei persoane. Fiecare persoană păstrează în sine ca o abilitate prestabilită această capacitate, care se dezvăluie la întâlnirea cu Dumnezeu. Aici harul vine în ajutor.

„Cunoașterea vie” este disponibilă numai pentru cei care au „viață întreagă pură, care garantează integralitatea minții”. Astfel, speculația mistică este rodul perfecțiunii morale a individului. Aici apare o întrebare importantă, de unde obține o persoană criteriul propriei sale stări morale. Pentru Kirevskiy, acest criteriu este dat cu grație individului în acel bob bun care este inerent fiecărui individ și a cărui creștere înlocuiește, ca să spunem așa, criteriul în sine. Viața spirituală, așadar, are caracterul integrității creșterii morale și speculației mistice.Mintea și inima, cunoașterea și iubirea coincid și dau o cunoaștere unică și integrală a Absolutului. Aici iubirea este cunoaștere, cunoașterea este iubire. Întregul sistem Kirevskii este impregnat de ideea unității vieții spirituale. Toată credința lui este plină de un optimism extraordinar și de o convingere a adevărului.

Kirevskii nu a fost doar un predicator al culturii ortodoxe. Mai mult, era convins de posibilitatea unui astfel de lucru, sau chiar că va fi o oră când va veni cu adevărat. În adâncul credinței sale, el a împins Ortodoxia Răsăriteană până în cadrul omului universal, universal. Există o singură sarcină pentru om - „ludarea pentru o iluminare creștină adevărată, complet umană, vie”, adică pentru o singură cultură religioasă.

I. Smolim

Berlin

1931.

Ascensiune.

O CARTE NOUĂ DESPRE LESSING CA Gânditor RELIGIOS.

Lucrarea lui Leiepang despre viziunea despre lume a lui Lessing aparține domeniului filozofiei religioase. Autorul interpretează în ea nu despre poezia, estetica și critica literară a lui Lessing, ci despre fundamentele religioase și filozofice ale viziunii sale asupra lumii. Lessing însuși nu a oferit o expunere sistematică completă a viziunii sale asupra lumii în niciuna dintre lucrările sale. Din punct de vedere filosofic, el a fost mult timp considerat un eclecticist, învecinat parțial cu Leibniz, parțial cu Spinoza. Leizepang opune această opinie larg răspândită cu teza sa despre independența și originalitatea lui Lessing ca gânditor: deși viziunea sa asupra lumii este complexă sub influența sistemelor filozofice ale lui Leibniz, Spinoza și a unor tendințe filosofice contemporane, se distinge fundamental prin originalitatea sa. Autorul face o încercare interesantă de a restabili această viziune asupra lumii în principalele sale trăsături printr-o critică atentă și subtilă! analiza surselor literare legate de problema lui. Această încercare îl conduce la concluzii remarcabile și destul de convingătoare. Problema pe care o pune autorul în cartea sa este formulată de el în felul acesta: Avea Lessing o întreagă viziune asupra lumii, de care era conștient conștient? Este posibil să interpretăm remarcile sale fragmentare de natură religios-filosofică ca părți constitutive ale unui singur întreg în sens, este posibil să le considerăm ca pietre ale unei clădiri construite după un anumit plan, strict gândit? Autorul rezolvă această problemă în sens afirmativ. Începând să o rezolve, el, în primul rând, consideră că este necesar să clarifice întrebarea fundamentală: Ce sens asociem termenului de „privire a lumii”? Cu alte cuvinte: Care este sensul afirmației că o astfel de persoană are o viziune asupra lumii?

nu se poate? Leizegang dă următorul răspuns la această întrebare: atribuind unei persoane o viziune asupra lumii, îi atribuim astfel o percepție intuitivă originală a lumii, o formă independentă de gândire, un punct de vedere original asupra lucrurilor și evenimentelor și o percepție originală a lumii. mod de evaluare. După această clarificare, problema pusă de autor ar trebui exprimată în felul următor: Avem dreptul să vorbim în sensul indicat despre viziunea despre lume a lui Lessing și, dacă da, esența lui particulară constă în meme? Cursul dezvoltării spirituale a lui Lessing poate fi luat în considerare, în opinia autorului, cu certitudine clarificată prin cercetări detaliate și valoroase. Dar nimeni nu a dat până acum caracteristicile unei viziuni holistice asupra lumii, care stă la baza acesteia. Și anume, studiul de față este dedicat soluționării acestei probleme.

Leizegang își începe expunerea analizând atmosfera spirituală în care s-a conturat viziunea despre lume a lui Lessing. Vehiculul inițial al dezvoltării spirituale a lui Lessing a fost „învățătura pură” a sistemului juridic luteran, căruia autorul îi dedică o descriere vie (prezentând-o ca un sistem de credință autosuficient, închis în limitele a trei concepte de bază: Dumnezeu, Biblia și omul.Autoarea distinge apoi trei direcții principale ale gândirii filosofice în epoca Lessing: 1) Materialismul, care folosește obiecte și legi neînsuflețite

care funcționează în natura anorganică ca bază a viziunii sale asupra lumii; 2) Misticismul și panteismul, considerând lumea ca un întreg organic; 3) Sisteme de idealism autentic, care explică lumea în asemănarea unei opere de artă ca o reflectare a ideilor. Strămoșul sistemelor idealiste, marcat de un dualism ascuțit a două lumi: lumea idealului și cea materială, cosmosul spiritual și haosul material, legate printr-o verigă intermediară în activitatea creatoare a constructorului de lume (demiurg), modelarea materiei lumii după modelul ideilor, este Platon . Pe vremea lui Lessing, acest idealism, în forma pe care a asumat-o în filosofia lui Leibniz, a fost adus într-un sistem rațional strict de către Wolff. Alături de filosofia școlară a lui Wolff, filosofia popular-iluministă germană de atunci a fost marcată și de caracterul idealismului raționalist. Pe acest pământ a luat naștere religia „naturală”, a cărei esență a fost expusă cel mai clar de către Reima, un rus, extrase din lucrarea pe care Lessing o publicase la vremea lui.

După ce a schițat o imagine generală a vieții spirituale a epocii, autorul abordează problema atitudinii lui Lessing față de direcțiile contemporane ale gândirii religioase și filozofice. Ma-terialmzm a fost, în esență, inacceptabil pentru Lessing și el,

cunoscându-l prin scrierile lui Lamettry, l-a condamnat imediat irevocabil. Pe de altă parte, s-a eliberat curând de cercul vicios al ortodoxiei luterane. Acest lucru este clar dintr-un pasaj timpuriu, „Despre religie”, pe care l-a scris el. Religia, pe care o caută Lessing, îi lipsește conceptul central al sistemului juridic luteran - conceptul de credință. Punctul de vedere prezentat aici de Lessing se rezumă la următoarele: rațiunea ar trebui să servească ca autocunoaștere și autocunoaștere a moralității; activitatea morală este adevăratul criteriu al adevăratei religii. Respingând materialismul și îndepărtându-se de credințele juridice luterane, Lessing a stat, fără îndoială, pe terenul acelui idealism raționalist, al cărui reprezentanți sunt Leibniz și adeptul său Wolf. Dar aici se dovedește, așa cum a arătat în mod strălucit de către autor, că el trebuie recunoscut ca un reprezentant original al idealismului raționalist. În cealaltă lucrare timpurie a lui Lessing, Creștinismul rațional, trăsăturile esențiale care îi deosebesc viziunea asupra lumii de filosofia lui Leibniz și școala sa sunt deja evidente. După părerile lui Leibniz, Wolf distinge strict esențe („conceptele”) de lucrurile reale. Dumnezeu gândește esențe, care însă, în virtutea acesteia, nu trebuie încă să fie realizate în realitate. Sfera gândirii divine și sfera realității nu coincid departe. Nu se poate identifica gândirea Divină cu creativitatea Divină, tărâmul posibilului cu tărâmul realității. Lessing, dimpotrivă, vorbind de esență, include lucruri reale în ele. El nu-și poate imagina realitatea în afara lui Dumnezeu. Pentru el, gândirea divină coincide cu creativitatea divină. Viziunea sa asupra lumii este deja monistă la punctul de plecare, iar acest lucru îl face să fie legat de filosofia lui Spinoza, pentru care Lessing a experimentat, fără îndoială, o atracție profundă și crescândă spre sfârșitul vieții. Cu toate acestea, nu poate fi considerat un adept al lui Spinoza, deosebindu-se de el pe puncte esențiale. Monismul

lui Lessing însuși diferă de monismul lui Spinoza prin aceea că Lessing include voința și creativitatea în conceptul de Dumnezeu. Prin urmare, Leisegang caracterizează destul de corect acest monism cu termenul de personalism monist. În prezentarea autorului, apar în mod clar toate trăsăturile principale ale viziunii originale despre lume a lui Lessing, care o deosebesc de învățăturile filozofice ale lui Leibniz și Spinoza. Viziunea despre lume a lui Leibniz se bazează pe ideea mecanismului lumii, căruia Leibniz se opune lui Dumnezeu ca constructor. Nici măcar lumea spiritelor nu formează, după Leibniz, o unitate organică cu Dumnezeu. Dumnezeu conduce numai lumea spiritelor și dincolo de asta

stabilește armonie între „ei și lumea naturală. Pădurea este îndepărtată, dimpotrivă, se gândește la lume ca un întreg, ca la un organism, și la Dumnezeu, ca la viața ei interioară. Jacobi mărturisește: „Când el (Lessing) a vrut să-și imagineze o Zeitate personală, s-a gândit la ea. ca suflet mondial; analogii ale corpului organic". Conceptul de dezvoltare este indisolubil legat de conceptul de organism. Aici întâlnim al doilea punct esenţial, în care Lessing ¡ diverge de Spinoza. Conceptul de dezvoltare este străin de Spinoza; substanța sa este eternă și neschimbătoare. Organismul mondial al lui Lessing se dezvoltă dintr-un embrion, care este tot ce conține Acest germen se desfășoară în timp, luptă spre perfecțiune în toate părțile sale. b reîncepe, după ce și-a epuizat vitalitatea în procesul de dezvoltare, organismul lumesc se micșorează pentru a acumula noi forțe. Numai printr-o astfel de reînnoire temporară își poate păstra viața, care include astfel polii opuși ai morții și învierii. Cu această doctrină a lui Lessing despre palingeneza cosmosului (renașterea periodică a universului), este conectată teoria sa despre transmigrarea sufletelor. Potrivit lui Lessing, universul este o serie evolutivă de ființe, care se presupune că provin de la Dumnezeu, atunci când Dumnezeu se gândește la sine separat. Sufletul lumii se desfășoară în sufletele individuale, iar noi, totuși, nu știm când tinerețea atinge limita cea mai înaltă a dezvoltării sale. Deci, întreaga lume este înțeleasă de Lessing ca un Dumnezeu care creează și dezvoltă neobosit. În această concepție despre Dumnezeu, Lessing, desigur, este radical în contradicție cu învățătura creștină și, în special, cu credințele juridice luterane. Această discrepanță este din nou atestată clar de cuvintele lui Jacobi: „Lessing nu s-a putut împăca cu ideea unei ființe personale infinite, bucurându-se invariabil de cea mai înaltă perfecțiune a sa. El a asociat cu ea ideea unei astfel de plictiseli nesfârșite pe care o simțea îngrozitor și dureros. Leisegang arată în mod convingător că teoria evoluționistă a lui Lessing este un concept poetic dezvoltat și exprimat în mod consecvent în termeni filozofici, conținut în poemul englezului Pope (l'ope) „Essay on man”. Potrivit acestui poet, diferențele dintre ființe, datorită cărora formează o serie evolutivă de grade de-a lungul unei linii ascendente a perfecțiunii, sunt înrădăcinate în structura organelor lor de simț. Lessing se alătură acestui punct de vedere într-un fragment: „Despre faptul că o persoană poate avea mai mult de cinci

sentimente"; în analiza acestui pasaj, Leisegang subliniază o altă divergență semnificativă față de Leibniz. Monadele lui Leibniz sunt închise în sine, „nu au ferestre", în timp ce la Lessing sentimentele sunt „ferestrele" sufletului. Aceasta, însă; diferenţele dintre cei doi gânditori nu sunt încă epuizate. Conceptul de armonie, care joacă un rol atât de proeminent în filosofia lui Leibniz, se regăsește și la Lessing, care, însă, îi dă un alt sens. Leibniz înțelege armonia în sensul coerenței exterioare a proceselor de schimbare a ideilor în monadele religioase, între timp, întrucât Lessing atașează armoniei sensul înțelegerii reciproce, simpatia mistică a sufletelor.

Raționalismul lui Lessing se reflectă în cea mai înaltă evaluare a minții în comparație cu alte forțe spirituale. Rațiunea generează legea morală. În filosofia sa morală, Lessing a pus bazele acelei direcții, care a fost dezvoltată în continuare de Herder și Goethe și se opune brusc punctului de vedere al lui Kant. Potrivit lui Lessing, legea morală nu se opune în niciun fel legii naturii, iar morala decurge în mod natural din natura evoluției. Omul, ca ființă morală, apare nu din cauza rupturii cu natura, ci pe calea continuării procesului natural și a realizării celor mai înalte intenții ale naturii. Kant pune în contrast caracterul inteligibil cu cel empiric. Lessing învață despre trecerea treptată a unui caracter empiric într-unul inteligibil. Etica lui Lessing este etica perfecțiunii progresive. Potrivit lui Lessing, oamenii se află în diferite stadii de dezvoltare morală, iar activitatea morală a fiecăruia decurge constant din stadiul de dezvoltare la care a ajuns. Prin urmare, Lessing neagă liberul arbitru și stă pe terenul determinismului, convergând în acest sens cu Spinoza. Din acest punct de vedere, el explică originea răului ca „întârziere pe calea desăvârșirii", în timp ce Leibniz explică răul ca o decizie liberă a omului îndreptată împotriva lui Dumnezeu și a o sută de legi – explicație care nu decurge din premisele sale filozofice. , dar este o concesie arbitrară către teologie. Potrivit lui Lessing, voința și moralitatea se dezvoltă simultan cu alte forțe spirituale, astfel încât, la cel mai înalt stadiu de dezvoltare, o persoană nu are de ales: trebuie inevitabil să facă bine. Lessing recunoaște un singur imperativ moral: „Acționează conform perfecțiunii tale individuale". Teodicea lui Lessing se bazează în întregime pe teoria sa a dezvoltării, care explică imperfecțiunea lumii. în timp ce la Leibniz este asociată cu conceptele de finitudine şi corporalitate. Pe baza teoriei sale a dezvoltării, Lessing a încercat să interpreteze în spiritul său conceptele de educație și revelație. lei-

zegang subliniază că această interpretare se distinge printr-un caracter artificial și violent, deoarece pune în aceste concepte un conținut străin lor. Strict vorbind, creșterea, fiind o „influență asupra persoanei educate", este direct opusă dezvoltării. Chiar mai „artificială și violentă" trebuie recunoscută interpretarea revelației – ca cunoaștere potențial încorporată în natura umană și capabilă să fie extrasă de la o persoană cu îndrumarea adecvată a dezvoltării sale

spirituale. Potrivit lui Lessing, atât educația, cât și revelația sunt, de fapt, doar o revelație a esenței interioare a unei persoane. Revelația, în special, nu este altceva decât o comunicare prematură către o persoană a ceea ce este încă ascuns în adâncurile subconștiente ale proprietății spiritului său. Toate adevărurile revelate trebuie, în proporție cu dezvoltarea omenirii, să se transforme în cele din urmă în adevăruri ale rațiunii. Lessing însuși a încercat în această direcție să dea o interpretare rezonabilă a unora dintre dogmele credinței creștine: despre Treime, despre păcatul originar, despre chinurile iadului etc.

¡După moartea lui Lessing, imediat a apărut o dispută aprinsă cu privire la faptul dacă Lessing a fost un adevărat adept al lui Spinoza? Această teză, înaintată de filozoful Jacobi, a provocat obiecții arzătoare din partea lui Mendelssohn. De atunci, dezbaterea pe această temă nu s-a oprit. După cartea lui Leisegang, care a reușit să dezvăluie în termeni esențiali viziunea religios-filosofică a lumii a lui Lessing, această dispută ar trebui în sfârșit arhivată, deocamdată punctele de acord și dezacord dintre Lessing, atât cu Leibniz, cât și cu Spinoza, sunt destul de clare.

Nikolai Bubnov

LA ISTORIA SODULUI EFES.

(A. d'A1 ès. Le dogme d'Ephese. Paris, 1931).

D'Ales se bazează pe noua ediție, iar acesta este primul merit al cărții sale interesante, deși prea scurte. Aceasta este o înregistrare a cursului său special, citită în această primăvară la Institut catholique din Paris... - Totuși, sarcina istoricului nu este încă epuizată când povestește „ce s-a întâmplat de fapt”. Istoricul trebuie încă să dezvăluie și să arate sensul a ceea ce s-a întâmplat sau s-a întâmplat. Și acesta este cel mai dificil lucru din istoria Sinodului din Efes. Istoria catedralei este istoria schismei. Părinții, care se adunaseră la Efes pentru a discuta despre Nestoria, erau împărțiți. În Efes au fost două consilii, care se excomunicau reciproc

reciproc. Adevărat, doar unul dintre ele era adevărat și „ecumenic”, catedrala Chiril al Alexandriei și Memnon din Efes, la care s-au alăturat și legații romani; iar a doua catedrală sau catedrală (conciiiiabulum), catedrala „răsăritului” a fost și s-a dovedit a fi o „catedrală apostată”. Dar, în același timp, și la această „adunare”, majoritatea covârșitoare a fost incontestabil ortodoxă. Istoricul trebuie, în primul rând, să arate și să explice cum și de ce această schismă sau împărțire a episcopiei ortodoxe a fost posibilă și, într-un anumit sens, chiar inevitabilă . Răspunsul preliminar este destul de simplu și ușor: a fost o divizare și ciocnire a două școli sau direcții teologice, Alexandria și Antiohia. Și legată de aceasta este o încercare de reabilitare istorică și chiar dogmatică a lui Nestorius, care a fost foarte la modă în ultima vreme. Se pune întrebarea dacă a fost condamnat pe drept și dacă dușmanii lui l-au acuzat de fapt cu

astfel de învățături false, pe care de fapt nu le-a predicat și nu le-a împărtășit... Acuitatea întrebării este că Nestorie a fost susținut istoric de aproape întregul ortodox. „Răsăritul”, adică Biserica din Antiohia sau din Asia Mică, și aici s-au lepădat de Nestorie în esență mai mult canonic decât dogmatic... În ultimă analiză, întrebarea despre Nestoria este o chestiune de teologie antiohiană în general, întrebarea lui Diodor. și Theodore Mopsusetiysky), întrebare despre fericit Teodor. Deci această întrebare a fost ridicată la Sinodul al V-lea Ecumenic, când Teodor a fost condamnat și binecuvântat din creație. Theodoret alții au fost anatematizați. Și aici, din nou, apare îndoiala dacă aceste anatematizări postume nu au fost părtinitoare și pripite. Dacă Nestorie în teologia modernă este susținut de câțiva, atunci cu greu majoritatea este cea care pleacă pentru Antioch-tsev... d'Ales, trebuie să recunoaștem că este destul de liber de aceste pasiuni la modă. Aceasta mărturisește nu numai conservatorismul său teologic sobru, ci și marea sa observație teologică. În ultimul capitol al cărții sale, el pune o întrebare generală: Nestorie și Chiril al Alexandriei; și încearcă să restabilească învățăturile lui Nestorie, în primul rând, pe baza acelor pasaje incontestabile din predicile lui Nestorie, trimise de acesta la Roma, care au servit drept pretext pentru condamnarea sa atât la Roma, cât și la Alexandria. , chiar înainte de Sinodul de la Efes... Cu toată prudența și cumpătarea, cu toate rezervele și corecturile, trebuie să recunoaștem aici la Nestorie o tendință teologică periculoasă și înșelătoare, o tendință spre o izolare excesivă a naturii umane în Hristos... Și asta

tendinţa, într-adevăr, era comună întregii teologii antiohiene... Nu se poate spune că a fost teologia „adopţiei”, dar ispita „adopţiei” nu a fost învinsă şi lipsită aici... Dimpotrivă, Sf. Kirill, cu toate lasăturile sale, a fost un mărturisitor de neclintit al Cuvântului întrupat... al analizei sale, pr. d'Ales nu merge mai departe. Dar o analiză mai atentă și mai detaliată nu poate decât să confirme caracterizarea lui... La Sinodul de la Efes, într-adevăr, s-a scos la iveală o „neînțelegere”. Dar această neînțelegere nu a constat în faptul că, în linii mari, „nu știi pe ale tale”, iar ortodocșii în vehemența lor s-au anatematizat unul pe altul ca ereticii, ci în faptul că o parte a ortodocșilor s-a dovedit a fi teologic. miop... În această miopie, ei erau antiohienii, de vină sunt „răsăritenii”. Pentru ei, fantoma lui Apolinar a întunecat imaginea reală a lui Nestorie, la fel ca pe vremea lui, după Sinodul de la Niceea, pentru mulți, fantoma lui Sabellius a întunecat imaginea lui Arie. Apoi s-au certat cu sabellianismul imaginar al Sf. Atanasie și sălbaticii kappa, acum cu apolinarismul imaginar al Sf. Kirill. Adevărul lui Atanasie nu este slăbit de căderea ulterioară a lui Marcellus, iar corectitudinea lui Chiril nu este slăbită de nașterea ulterioară a monofiziților din spiritul evlaviei „egiptene”, indiferent de modul în care monofiziții pretind moștenirea Sf. . Chiril... Iar miopia a antiohienilor era determinată nu numai de aptitudinile lor filozofice sau de premisele intelectuale. Este legat organic de idealul lor religios, trebuie spus, de idealul lor antropologic, de învățătura lor despre vocația și numirea omului. Principala slăbiciune a teologiei antiohiene este înrădăcinată în antropologie. Ciocnirea dintre Alexandria și teologia

Antiohiei deja la Sinodul de la Efes a fost o ciocnire a două intuiții antropologice, două idealuri antropologice. Istoria disputelor creștine din secolele V-VIII poate fi pe deplin înțeleasă doar din premise antropologice. Până la urmă, întreaga dispută era legată de faptul antropologic - după victoria asupra arianismului, nu se mai certau despre Divinitatea lui Hristos, Cuvântul Întrupat; a argumentat numai despre natura Lui umană. Și au argumentat în același timp din punct de vedere soteriologic. Teologia antiochenilor poate fi definită, în primul rând, ca un fel de maximalism antropologic, ca o autoevaluare exagerată a demnității umane. Acest maximalism a fost teoretic agravat, probabil, în disputele cu Apollinaris, în confruntarea cu minimalismul apolinar din antropologie, cu dezgustul și dezgustul său față de om, care l-au condus pe Apollinaris la circumcizie,

la trunchierea naturii umane în Hristos. Apolinismul reflecta neîncrederea în sine prematură și excesivă a omului, tăgăduirea prematură de sine și lipsa de speranță excesivă. Omul părea prea slab și josnic pentru a fi demn de „îndumnezeire”. Dar reacția antiohiană împotriva acestei nedreptățiri antropologice de auto-înjosire a fost alimentată de un optimism umanist netransformat, probabil de origine stoică. Nu fără motiv, nestorianismul era deja comparat în antichitate cu pelagianismul (comparați cu Marius Mercator). Există aici o afinitate psihologică fără îndoială, dacă nu chiar o legătură genetică. Dintr-un astfel de sentiment era ușor să tragem concluzii soteriologice. Pe de o parte, „mântuirea” s-a redus la o simplă eliberare a naturii umane, la refacerea ei în măsuri și forțe naturale, imanente, în puris naturalibus, antiochenii vorbeau rar despre „îndumnezeire”... Pe de altă parte, mântuirea părea fezabilă de către forțele „naturale” ale omului – de aceea doctrina realizării și creșterii umane a lui Hristos se dezvoltă atât de viu în teologia antiohiană. Și Hristos s-a revelat „răsăritului” ca un ascet – și, în acest sens, ca un „om simplu”. Aceste presupoziții antropologice i-au împiedicat pe „Orientul” să vadă și să descrie cu exactitate unitatea chipului divin-uman. În orice caz, ei tindeau, ca să spunem așa, spre o reprezentare simetrică a celor „două naturi” în Hristos și, cu suspiciune grăbită, considerau orice asimetrie ca fiind o „fuziune” eretică. Între timp, tocmai diofizitismul asimetric este adevărul ortodox. Tentația „Răsăritului” nu stă în „separarea” naturii, ci tocmai în egalizarea lor simetrică, care duce la dublarea feței Divine, la „doi dintre Fii”... Asimetria paradoxală a Fața divino-umană constă în faptul că natura umană în Divinul-uman nu unitatea are propriul „față”, propriul „post”, că este percepută în postul lui Dumnezeu Cuvântul - de ce este necesar să spunem: Cuvântul întrupat și nu se poate spune: om purtător de Dumnezeu. Antiochenii nu au putut înțelege acest lucru... Diofizitismul asimetric ortodox este strâns legat de ideea soteriologică a „îndumnezeirii” ca transfigurare sau „înviorare” a unei persoane, ceea ce este destul de clar în Sf. Kirill. Acest lucru nu trunchiază câtuși de puțin plenitudinea umană, dar, fără nicio slăbire a demnității umane, înseamnă că un scop și o limită supraomenească sunt puse înaintea unei persoane, că trebuie să depășească măsura umană sau „măsura naturii” - în transfigurare , în

unire cu Dumnezeu... Plinătatea naturii umane, care nu se schimbă în altceva,

dar deschiderea în „îndumnezeire” – acest lucru nu a fost înțeles și recunoscut de minimalistii din antropologie – apolinarieni și monofiziții. Ei nu au putut să se gândească la această „deschidere” a autosuficienței umane altfel decât ca la o „transformare”, ca la o cădere a măsurilor naturii, un fel de μετάβασή έ'.; άλλο γέ·ζ>;. Au exagerat incomensurabilitatea omului în Hristos cu umanul din noi, în „oamenii obișnuiți”... Din alte motive, maximaliștii antropologici nu puteau înțelege și accepta unitatea „poststată” – la fel ca îndumnezeirea, însemna și ea. mult, mai mult, pentru ei ce cerea și permitea idealul religios-soteriologic... La Efes nu s-a comis nici nedreptate, nici eroare. Nestorie a fost condamnat și destituit pe bună dreptate, iar condamnarea sa a fost un avertisment tragic cu privire la pericolele imanente ale teologiei „răsăritene”. Istoria teologiei „răsăritene” se termină de fapt în Fericire. Teodor. Firul istoric este rupt. Calea s-a dovedit a fi o fundătură... Și dacă, după Sinodul de la Efes, episcopii divizați s-au reunit pe baza unei formule dogmatice expuse în termenii teologiei „răsăritene” (la fel ca și Oros de la Calcedon ca consecință), aceasta nu a însemnat nici victoria și nici „reabilitarea” școlii antiohiene. Căci sensul unei formule este determinat de interpretarea ei. Iar această interpretare, dată de Biserică, exclude complet maximalismul „estic”. - Cartea despre. d'Ales nu face decât să introducă în istoria acestor dispute dureroase şi tulburătoare. Dar în literatura modernă este poate una dintre cele mai bune cărți despre istoria mișcărilor hristologice din Biserica antică.

1931.8.10.

George V. Florovsky

Leonid A. Matveev. ESTE O MINUNE? Analiza științifică a minunilor lui Isus Hristos și ale apostolilor. Belgrad, 1931

■ Cartea domnului Matveev este, prin proiectare, un răspuns la munca prof. L. O. Darkshevich despre Ap. Paul. În detaliu – până la plictisire – domnul Matveev analizează diversele declarații ale prof. Darkshevich și le rupe cu succes. Dar argumentul autorului nostru este unilateral și limitat de concepția îngustă care a stat la baza lucrărilor domnului Matveev. Se pare că nu cunoaște lucrările apologeților occidentali scrise pe același subiect al miracolelor care îl interesează (e suficient să subliniem, de exemplu, uriașa literatură dedicată

Lourdes și vindecările miraculoase care au loc acolo), ca să nu mai vorbim de faptul că problema unui miracol este mult mai largă decât o înțelege domnul Matveev. Pur și simplu nu acoperă întreaga problemă de

care este interesat. Acest lucru, desigur, reduce foarte mult valoarea cărții, deși conține atât material valoros, cât și o analiză conștiincioasă a unor obiecții la adresa realității miracolelor. Atitudinea serioasă față de problema miracolului, care străbate întreaga carte, convingerea profundă a autorului în realitatea miracolelor, analiza minuțioasă, deși adesea meschină, repetitivă - toate acestea țin de meritele cărții. Există cititori pentru care va fi cu siguranță util, dar pentru cei care sunt chiar puțin familiarizați cu modul în care problema unui miracol este pusă în filosofia și știința modernă, este în multe privințe naivă.

V. V. Zenkovsky

Imp. de Navarre, 5, r. des Gebelins, Paris (XIII)

A. KARTASHEV

Scopul meu în acest caz nu este teoretic, ci practic. Nu o descriere nepasională a trecutului istoric și nu o formulă abstractă a normei ideale a relațiilor dintre biserică și stat. Ne confruntăm cu o întrebare complet practică și vitală următoare: cum putem începe să aranjam relații de acum înainte cu biserica rusă liberă din interior cu viitorul stat național rus?

Catastrofa bolșevismului a distrus vechiul sistem statal până la temelie și toate formele anterioare ale legăturii sale cu biserica. Poate că niciodată în istorie nu a existat o exterminare atât de profund persecutată, profundă și generală a vechii ordini sociale și politice. Desigur, inerția istoriei este mare, iar urmașii noștri vor vedea cât de mult din trecut va prinde viață și va învia. Dar în viitorul apropiat este necesar să se ia în considerare APROAPE Cъ - tabula ra.sa, Cъ GOLYM, WILD FLOOR, pe care se poate începe să construiască o nouă clădire a relațiilor dintre biserică și stat. Și aici cade asupra noastră o responsabilitate teribilă: să evităm greșelile fatale în planul acestei construcții. Să urmeze un curs corect și de succes, poate din nou pentru secole întregi. În orice caz, toată lumea trebuie să știe ce tip de relații între stat și biserică pot și ar trebui să fie într-o Rusia liberă, reînviată. Valoarea acestei întrebări pentru noi nu se limitează la mediul rusesc. Nu ne ascundem convingerea că ne recunoaștem ca fiind cei mai mari și mai semnificativi în ceea ce privește posibilitățile noastre creative ale tuturor bisericilor ortodoxe orientale. Acele sarcini teologice și vitale pe care le rezolvăm și le vom rezolva - știm - vor avea o semnificație decisivă, călăuzitoare pentru toată dreapta răsăriteană.

Ortodoxia și, în consecință, pentru întreaga biserică universală. Astfel, întrebarea noastră privată și locală crește într-o întrebare generală ecleziastică, catolică.

În această lumină catolică, îl vom examina.

Faptul că biserica este o „împărăție nu a acestei lumi” predetermina „necontopirea” ei prin fire cu statul, ca sufletele cu trupul, dar și un fel de „neseparabilitate”, prin analogie cu formula calcedoniană despre două. naturi în Hristos, căci „împărăția nu a lumii acesteia” încă trăiește și se întrupează în această lume. Astfel, soluția întrebării se bazează pe antinomie, adică ne trimite la o soluție practică, pragmatică, oarecum relativistă.

Istoria confirmă în mod viu această absență a unui tip unic și obligatoriu de soluție a problemei în biserica universală și, dimpotrivă, ne explică legitimitatea relativă și inevitabilitatea varietății de răspunsuri ale vieții la aceasta.

Dintre cele două partide care își stabilesc relațiile între ele, statul este cel mai instabil și mai schimbător. Statele sunt diferite: barbare, despotice, străine, ostile bisericii: sau - culte, libere, apropiate, prietenoase cu aceasta; aristocratic, monarhic; sau - democratic, republican. Numai această împrejurare creează sisteme diferite, căci diferite state au principii diferite, până la contrast, de relații cu biserica. Numai biserica, în același timp, are un principiu invariabil de atitudine față de orice stat, ca fenomen stabilit de Dumnezeu, după cuvântul scrierilor apostolice și după porunca Domnului, „să dau Cezarului ceea ce este Cezar". Prin urmare, biserica este fundamental ayati-revoluționară și poate exista sub toate regimurile de stat. Ea, desigur, nu este indiferentă față de calitățile lor. Regimurile bune și tot ce este bun în ele, adică cel mai în concordanță cu idealul evanghelic al Împărăției lui Dumnezeu, ea binecuvântează și condamnă răul și răul din ele. Spiritul și forma acestei judecăți a bisericii asupra ordinelor pământești trebuie să fie străine de spiritul politicului, revoluționar.

lupta lucion. Iar când Cezarul cere răzbunare nu numai a Cezarului, ci și a lui Dumnezeu, adică atunci când statul cere de la biserică ceva contrar voinței lui Dumnezeu, atunci biserica are în față un exemplu al primilor apostoli și martiri care au refuzat să împlinească. comanda impioasa si chinul acceptat fara rezistenta politica. Biserica se luptă cu răul numai prin mărturisire și prin isprava răbdării persecuției. Aceasta, însă, se presupune că este limita reconcilierii dintre biserică și stat, persecutorul și dușmanul său. Ea nu poate să-i cedeze poruncile unui regat care nu este al acestei lumi. Și în acest sens, ea nu poate avea împăcare cu el, fără nicio vină a ei. Loialitatea Bisericii Ruse față de guvernul comunist militant anti-creștin este epuizată doar prin faptul că nu se lasă atrasă în rezistență politică.

Dar nu este obligat să binecuvânteze și să afirme în mod activ această putere. Aceasta ar însemna să binecuvânteze și să sprijine pe vrăjmașii lui Hristos și pe hulitorii Duhului Sfânt.

În ciuda unității acesteia, pentru toți creștinii principiului obligatoriu al apoliticității (în acest sens), confesiuni creștine diferite, divergente din punct de vedere istoric, au creat, pe partea bisericească, mai multe variații ale relației dintre biserică și stat în vechea sa formă de statul creștin. Noul stat, încetând să mai fie confesional, devenind laic, laic, a abolit în principiu sensul acestor vechi sisteme. Dar, din moment ce trăim printr-o eră de tranziție, aceste sisteme din trecut sunt departe de a fi supraviețuite în realitate și, prin urmare, menționarea lor nu este doar o referință de arhivă.

*

* *

Biserica romană, din motive binecunoscute, a creat teoria dominației universale a bisericii asupra tuturor, sub forma supremației sale teocratice pozitive asupra statului și, dacă este posibil, a executării directe a funcțiilor sale de către slujitori. .

h

corpuri bisericești. Dar idealul nu a fost niciodată atins de ea. Chiar și în Evul Mediu, statele și suveranii au luptat cu pasiune împotriva lui. Iar în vremurile moderne, după Pacea de la Westfalia (1648), a fost redusă în statele catolice la poziția relativ modestă a Bisericii Romane, ca religie dominantă din fotografie:!Fără egalitate tolerantă cu ceilalți. În vremurile moderne (secolul al XIX-lea), în statele constituționale constituționale, chiar și acest vestigiu al vechii teocrații a fost legal abolit. A rămas doar prestigiul moral al unei mărturisiri legate de istoria unei anumite națiuni în trecut.

Reforma – vorbim în linii mari în termeni generali – a creat un sistem de „teritorialism” (cujus regio—eju-s reiigio), adică. supremația statului asupra bisericilor, întărită de teoria dreptului natural (jus naturale) despre absolutismul monarhilor și doar atenuată de dreptul la libertatea de conștiință câștigat în urma Războiului de treizeci de ani (1648). Spre deosebire de „hierocrația” romană, adică puterea clerului asupra statului, aici a apărut „politeiocrația”, adică puterea statului asupra bisericii. Aspectele acestei administrări de stat a treburilor bisericești, care sunt stânjenitoare pentru viața bisericii, provoacă proteste locale sub formă de despărțire directă de stat (scoțiană η o η-e tabi ¡shed church). din când în când creează ciocniri care sunt dificile pentru conștiința bisericii, cum ar fi recentul vot parlamentar privind Ordinul Cărții din Anglia și condamnarea aproape universală de către bisericile luterane din Germania a regimului lor care a existat înainte de cea mai nouă constituție de la Weimar, ca un regim care „a stins spiritul” vieții bisericești.

Biserica de Răsărit, prin Constantin cel Mare, a moștenit de la Imperiul Roman poziția religiei de stat sub tutela Vasilei Ortodocși. Conform formulei binecunoscute din a 6-a nuvelă a lui Iustinian, biserica și statul sunt două daruri divine aduse omenirii, adică două ordini de lucruri care decurg dintr-o singură sursă - voința lui Dumnezeu și, prin urmare, trebuie să fie în deplin acord. (συμφωνία) unul cu altul, prieten 4

ajutarea unui prieten, dar nu desființarea libertății și independenței fiecăruia în propria sa sferă autonomă. O definiție demnă de subtilitatea și eleganța sa estetică și de vagitatea metafizică a gândirii filozofice elene. Vorbește despre iraționalitatea, indefinibilitatea graniței dintre biserică și stat, despre „necontopirea și inseparabilitatea” lor antinomică, adică arată în sine toate semnele de adecvare la esența materiei. Cu alte cuvinte: este cea mai bună dintre toate formulele, neclară teoretic, dar practic vitală, deschizând calea către o soluție pragmatică și flexibilă a problemei în fiecare caz individual în diferite circumstanțe în schimbare. Cu cea mai mare perfecțiune, această schemă corespunde legământului Evangheliei „de a da Cezarului ce este al Cezarului și ce este al lui Dumnezeu”. Dar schema ideală pentru existența sa imaculată necesită perfecțiune creștină în egală măsură din partea bisericii și a statului. Și întrucât acest lucru de fapt nu s-a întâmplat și nu s-a putut întâmpla, existența istorică a Bisericii Răsăritene sub îndrumarea acestei scheme ne dezvăluie un tablou al unei drame îndelungate, a cărei evaluare într-o direcție pozitivă poate fi supusă unei mari îndoieli.

Nu avem dreptul să recunoaștem drept greșeală bucuria bisericii cu care a acceptat protectoratul statului sub împăratul Constantin. Într-adevăr, ar fi crud și nedrept să legalizezi un regim etern de persecuție pentru Biserică. Da, ar fi rușinos pentru statul însuși. Astfel, unirea bisericii cu statul creștin ar trebui recunoscută ca o realizare istorică și o binecuvântare pozitivă. Pe lângă pacea, libertatea și securitatea juridică și materială a existenței sale, biserica a primit în aparatul statului un instrument puternic în îndeplinirea misiunii sale: creștinizarea popoarelor. Pe vremea aceea, desigur, nu putea exista încă o stare aconfesională, tolerantă. Prin urmare, statul roman, scufundându-se în cristelnița botezului creștin,

transferat bisericii și idealul ei de unificare monolitică a popoarelor, încercând să pună cât mai curând un semn egal între credința față de sine și apartenența la biserica creștină. Din mâna statului, biserica a primit acel caracter imperios imperial, tot poporul, care a ridicat-o deasupra nivelului, deși numeroase, dar totuși o comunitate privată (coiiiegmm îicitum), practic o identifica cu viața istorică comună a întregului națiunile, cu soarta statelor lor, cu cultura lor și cu toată creativitatea lor. Biserica, în loc de un Israel spiritual, metaforic, a devenit din nou, parcă, Israel trupesc, un nou popor al lui Dumnezeu, o împărăție nou-testamentară a

lui Hristos pe pământ. Acest lucru a fost deja visat de istoricul Eusebiu din Cezareea, martor ocular la zorii statulizării bisericii. Aceasta nu a încetat să viseze întregul stat roman târziu până la căderea Constantinopolului odată cu transferul acestui vis și acesta la .chinikam - regatele slavilor și regatul MOCKot: 'U'cy. Dacă Biserica, încă din leagănul ei, a fost expusă pericolului spiritual palestinian de a se dizolva într-o renunțare escatologică la lume și de a se retrage din circulația istoriei umane, atunci acceptarea ei în îmbrățișarea ei de către stat a salvat-o de această extremă . deviaţia şi conotaţia monofizită şi a sporit influenţa acesteia asupra întregii creativităţi istorice înzecit.dominând cultura popoarelor. Împărăția care nu este a acestei lumi nu s-a evaporat din lume, supunând înclinației sale firești în sus, ci, făcând legătura cu împărăția acestei lumi, a înălțat-o pe aceasta din urmă și a transformat-o, asemănându-se într-o oarecare măsură.

Este clar că, cu o astfel de unire a contrariilor, nu ar putea exista compromisuri reciproce și chiar dureroase, în care fiecare achiziție a unei părți în detrimentul serviciilor celeilalte nu ar putea fi adesea însoțită de daune și pierderi corespunzătoare. Da, suntem membri ai bisericii secolului XX. acceptăm, ca o binecuvântare, starea creștină a națiunilor întregi – greci, italieni, spanioli etc. Dar trebuie să admitem că mulți dintre strămoșii lor au fost aduși în Biserică nu numai prin măsurile pure ale apostolice.

predici, dar și forțate, uneori până la persecuții sângeroase, de măsurile cuvioșilor împărați Teodosie, Arcadius, Honorius, Iustinian ș.a. În mod similar, măsurile crude împotriva ereticilor și schismaticilor Teodosie cel Mare, Iustinian și alții nu fac glorie prestigiului Bisericii creștine. Și mai îndoielnice sunt măsurile de asistență de stat acordate Bisericii Catolice în stabilirea unității credinței, disciplinei și organizării ei. Împărații au convocat concilii ecumenice și, prin urmare, au contribuit la instaurarea păcii bisericești în epoca disputelor teologice. Dar au adunat și marile sinoade eretice (Arimin-Seleucian, Efes 449, Constantinopol iconoclast 754 și 815), au persecutat și Ortodoxia în favoarea ereziilor lui Arian, Monofizit, Monotelit, iconoclast. Ei, în timp ce suprimă activitatea conciliară liberă, au asuprit biserica cu decrete despotice pe chestiuni dogmatice (enotikon, enkiklion, ektesis, greseli de dactilografiere...) și au corupt episcopatul prin semnături coercitive sub credințele cele mai opuse. În graba lor de a decreta credința din oficiile lor de stat, împărații au avut o influență deosebit de dăunătoare asupra cursului natural al reglementărilor ecleziastice libere ale disputelor teologice. În epoca ariană sau mopofizită, amestecul presiunii imperiale prelungea adesea frământările din biserică, care puteau să scape organic de ea mai repede și mai sigur în atmosfera dezbaterilor conciliare libere. În general, amintindu-ne de toate acestea și adăugând mai mult de un secol de persecuție crudă a basileusului bizantin pe icoane, iar mai târziu, în secolele XII-XV, dorința lor continuă de unire cu Roma din motive politice, se poate contesta cu suficiente temei titlul lor onorific. „gardienii statului de drept” . Sună și mai ironic în aplicarea titlului de „păzitori ai

canoanelor bisericești” împăraților ortodocși. Pentru dreptul, dobândit de ei fără notificare prealabilă, de a înlocui toate departamentele episcopale principale fără voia unui conciliar

ierarhiile au transformat întregul sistem de administrare bisericească din Bizanț în necanonic, iar canoniștii (Valsa-mon, Dmitry Khomatin) au recunoscut direct această anormalitate ca normă canonică. Astfel, biserica răsăriteană și-a trăit perioada clasică de creație sub un sistem care nu i-a garantat o cotă corespunzătoare de libertate interioară și a transmis acest sistem ca moștenire altor biserici naționale – fiice: armeană, georgiană, bulgară, sârbă, română, rusă.

Aici, pe noul sol virgin și mai puțin cultivat, neajunsurile sistemului bizantin nu și-au permis să simtă așa. Mai degrabă, laturile sale pozitive au fost subliniate. Epocile disputelor dogmatice s-au încheiat. Dinastiile noilor state nu aveau niciun motiv să cadă în vreo erezie. Le-a fost lăsat să „observe” automat sistemul juridic gata făcut. Botezul de stat imperios al popoarelor lor, crearea bisericilor naționale și conducerea lor nu au fost trăite ca violență, ci ca voință paternă patriarhală. Împăratul bizantin de aici și-a pierdut gustul pontifului păgân ex máximas și a devenit o formă mai pură de statulitate creștină. „Simfonia” a avut mai mult succes pe plan intern. Absența în Orient a unei monarhii ecleziastice, adică a papalității, a dat tuturor noilor biserici un sistem autocefal independent și un caracter național. Acest lucru a făcut posibil ca popoarele să-și iubească curând și profund bisericile naționale și să-și infuzeze culturile cu spiritul creștin. „Simfonia” națiunilor cu creștinismul a avut și mai mult succes decât simfonia bisericilor și a statelor.

♦

* *

În Rusia, perioada acestei simfonii patriarhale a durat de la începutul bisericii sub Sf. Vladimir către Petru cel Mare (din secolele al X-lea până în secolele al XVIII-lea). Desigur, conflictele dintre autoritățile bisericești și cele ale statului nu erau neobișnuite, dar erau superficiale și deloc tragice, deoarece viziunea despre lume a Rusiei antice recunoștea în mod naiv unitatea indivizibilă a organismului biserică-stat, care avea un singur scop: -

mântuirea sufletelor omenești în împărăția cerurilor, care se pregătește aici pe pământ de către Biserică cu tot ajutorul împărăției pământului. Doar Patriarhul Nikon la mijlocul secolului al XVII-lea. a strigat cu voce tragică despre încălcarea libertății bisericii, căci a văzut în noua legislație de stat a țarului Alexei Mihailovici (Codul din 1649) și în boierii care l-au întocmit, idei noi nemaiauzite în Rus despre numirea autosuficientă a statului și rolul de serviciu pentru

acesta al bisericii. Sensul Patr. Nikon nu a fost înșelat. O nouă eră a ideilor a început. Prin boierii și funcționarii departamentului de afaceri externe, care citeau latină și erau în străinătate, și prin oamenii de știință din școlile de latină din Kiev, ideile la modă de atunci de drept natural (jus naturale) au venit în Rusia despre valoarea absolută a statului și purtători ai puterii monarhice, ca organe de realizare a celui mai înalt scop : binele comun (comuna bonnm), adică în limbajul modern, pentru a realiza prosperitatea materială și culturală a neamurilor, și nu pentru mântuirea veșnică a sufletelor. Ideile unui stat laic, cu putere absolută seculară, stăpânind în mod imperios totul, fără excepție, care se află în limitele teritoriului său, adică, inclusiv toate bisericile și religiile. Vedem pur și simplu aici sosirea în Rusia a unui sistem de reformare-pago teritorialism. Petru I a făcut cunoștință cu acest sistem prin Puffendorf și a studiat pe loc în Olanda, Anglia și Germania exemple de administrare de stat a bisericilor. Prin puternica violență de stat, el a desființat vechiul sistem de „simfonie” și a întruchipat în Regulamentul său spiritual principiul teritorialismului protestant.Sfântul Sinod nu a fost o biserică, ci o instituție de stat, la început chiar și pentru toate credințele, iar în curând doar pentru ortodocşii. Sinodul a fost recunoscut de patriarhii estici drept „fratele lor în Hristos” și astfel a fost oficial guvernarea canonică legitimă. Prin urmare, aceasta este doar o calomnie polemică a teologilor romani, care repetă că Biserica Rusă a fost

a existat sub un dispozitiv ilegal. Sfântul Sinod era legal formal, dar, desigur, nu corespundea normelor canonice ale guvernării libere a bisericii. Principiile străine protestante ale teritorialismului care s-au pus la baza și în acțiunile lui Petru cel Mare însuși și în motivele legislației timpului său, și mai ales în relația actuală cu biserica împăraților următori, au fost de fapt echilibrate și depășite de în foarte mare măsură, prin principiile tradiționale ale foștilor țari ai Moscovei, „legitiștii albaștri și toate bisericile protopopiatului”, așa cum se precizează în Legile fundamentale ale secolului al XIX-lea ale Imperiului Rus. Sistemul de presiune a statului asupra bisericii, care era rigid și restrictiv pentru libertatea bisericii, a fost atenuat doar de evlavia personală a monarhilor și de sprijinul guvernului pentru prestigiul extern al onoarei bisericii și al episcopiei. Dar în toți acești două sute de ani, episcopii și clerul, și cei mai luminați dintre laicii credincioși, nu au încetat să suspine din greu pentru libertatea călcată în picioare a Bisericii și să se străduiască să-i restabilească ordinea canonică a catedralei.

Spre rușinea vechiului sistem imperial, chiar și după introducerea constituției din 1905, el nu a îndrăznit să se grăbească să convoace mult promisul și mult așteptatul Consiliu bisericesc integral rusesc. Doar căderea guvernului imperial în 1917 a deschis calea organizării libere a bisericii pe principii canonice. Guvernul provizoriu s-a bucurat cu mândrie să ofere Bisericii Ruse libertatea de a aduna Biserica Întregii Ruse. Sobor, la care au fost restaurate patriarhia și întregul sistem canonic de autoguvernare bisericească, până la și

parohiile inclusiv. Relația bisericii cu noul sistem statal a fost conturată pe baza independenței depline a bisericii, ca înaltă instituție națională, patronată de stat. Catastrofa bolșevică a anulat aceste speranțe și a creat un regim de persecuție permanentă pentru biserica rusă, timp în care biserica își trage puterea autoconservării din

în acele principii de libertate internă și autoguvernare, pe care le-a primit de la consiliul ei constitutiv din 1917-18.

Acum Biserica Rusă se află în pragul unei noi vieți și a unor relații cu o nouă formă de stat. Cu vechiul ei imperial St. Ultimele rămășițe din Orient ale vechei teocrații romano-bizantine, „simfonia” regatului ortodox, au intrat în trecutul irevocabil. Vechile sisteme nu pot fi acum nici măcar împrumutate din Est sau Vest, pentru că peste tot au dispărut pur și simplu, sau au fost profund modificate, dărăpănate și și-au pierdut spiritul de odinioară. Structura statelor Europei în timpul secolului al XIX-lea s-a schimbat profund. Statul a devenit diferit și, prin urmare, vechile sisteme de relații ale bisericii cu acesta au pierdut teren. Aceasta înseamnă că noul sistem de relații dintre biserică și stat din timpul nostru este dictat de o necesitate directă chiar și pentru acei conservatori inerți care ar dori să întoarcă trecutul irevocabil în numele romantismului istoric.

*

Care este esența schimbării care a avut loc? În faptul că statul într-o serie de revoluții ale secolului al XIX-lea și-a afirmat natura de absolut laic, într-un mod religios, deoarece spiritul vremurilor nu recunoștea decât o singură valoare supremă a civilizației și culturii seculare ca un singur ideal indiscutabil de universalitate. activitate de solidaritate umană. Statul este organul și slujitorul acestei valori. Religia este plasată nu printre interesele obligatorii, ci printre interesele speciale ale indivizilor și grupurilor din națiuni și umanitate. Fostul semn al egalității dintre religie și națiune și stat este complet negat. Nu mai este loc pentru vechiul tip de teocrație în noua concepție a umanității europene. În acest nou stat juridic, constituțional al secolelor al XIX-lea și al XX-lea, inevitabil democratic, adică bazat pe vot universal, indiferent de forma monarhică sau republicană de guvernământ, religia și biserica sunt alocate, pe baza unui drept comun civil.

libertate, un loc într-o serie de alte funcții sociale și culturale: știință, artă, industrie, comerț... Având în vedere marele trecut național istoric al bisericilor creștine, desigur, prin inerție, acest loc se dovedește a fi cel mai proeminent și privilegiat. Viața și activitatea bisericilor rămâne la nivelul normelor de drept public. Acesta este cazul în multe țări protestante (Scandinavia, Olanda, Germania) și catolice (Ungaria, Polonia). Biserica este încă percepută ca un anumit organism de prim rang. Vechea formulă a lui Cavour,

aparent foarte radicală, libera chiesa in stato libero - „o biserică liberă într-un stat liber” încă se gândește la biserică (în special - în mintea ministrului italian - catolică) ca la un fel de mare instituție, ca la un fel. de statut în statut. Statele și constituțiile celor mai moderne (Franța, Cehoslovacia, Spania, Belgia) proclamă un început mai radical al „separației dintre biserică și stat”. În acest slogan se află un război istoric direct împotriva Bisericii Romano-Catolice și a pretențiilor sale teocratice arhaice. Separarea bisericii de stat se realizeaza politic, ca alungarea bisericii din vechile functii de stat: securitatea statului, invatamantul public, slujirea armatei, savarsirea actelor de drept public, casatoria confesionala, metrica, juramant. Lozinca supremă a acestei secularizări a statului și a eliminării tuturor bisericilor din adâncurile sale este sloganul social-democrației germane despre religie ca Pgi-vatsache, ca despre „afacerea privată” a fiecărui individ. De fapt, această falsă interpretare ultra-individualistă a religiei nu este efectuată nicăieri de stat, pentru că este clar pentru toată lumea că religia este aceeași nu privată, ci un fenomen social, precum știința, arta și întreaga viață culturală a omenirii. în general. Prin urmare, în noile constituții, organizațiile și bisericile religioase sunt echivalate, cel puțin, cu orice altă societate înregistrată și legalizată, iar în ceea ce privește marile biserici istorice naționale -

vey. apoi și la așa-numitele organisme autonome din stat, cum ar fi, de exemplu, autoguvernările comunale, municipale și corporative.

Chiar la acest început de „autoguvernare” se reduce acum canalul ideologic și politic, pe care ar trebui să curgă viața bisericilor în noul stat. Pentru a-și păstra libertatea, demnitatea, puterea misiunii în lumea bisericii, nu mai are rost să lupți pentru fosta unire cu statul. A încetat să mai fie un prieten al bisericii. Mai degrabă, a devenit un inamic, acum ascuns, acum deschis. A încetat să mai fie personal religios în fața capetelor sale (Landesherr – în terminologia germană). A devenit impersonal extra-religios chiar și sub monarhie. Nu mai există o protecție credincioasă pentru biserică sub „aripa tatălui său”. Tot ce a rămas a fost o apărare neutră pe baza dreptului comun al tuturor corporațiilor. Dimpotrivă, reversul patronajului de stat, care este nefavorabil pentru biserică, a devenit mai acută. Așa sunt, de exemplu, aproape persecuțiile Bisericii Ortodoxe în România ortodoxă sub guvernarea lui Alexandru Cuza (anii 60 ai secolului al XIX-lea) și în Hellasul ortodox sub guvernul german (anii 30 și 40 ai secolului al XIX-lea). Așa sunt presiunile actuale asupra Ortodoxiei, precum biserica minoritară, în Finlanda, în Polonia (obligarea la un nou calendar, schimbarea limbii în cult etc.) doar pentru că bisericile sunt recunoscute ca instituții publice de drept și sunt subvenționate de la vistierie, în timp ce micile secte trăiesc pe propriile mijloace fără nicio încălcare a libertății lor interioare. Libertatea bisericii în statul modern este invers proporțională cu apropierea legăturii sale cu statul.

Astfel, începutul separării dintre biserică și stat trebuie acum apreciat de către biserică în sens pozitiv, contrar tendinței care a fost investită în el de gânditorii revoluționari din Europa secolului

al XIX-lea. În Franța, legea secesiunii din 1905, dusă la îndeplinire de Ministerul Combes într-un spirit de ură,

Bisericii Romano-Catolice, a slujit fără îndoială în folosul și întărirea acesteia din urmă. Vechea lege a secesiunii din Mexic a dat putere Bisericii Romano-Catolice să îndure acolo noi persecuții și să învingă din nou guvernul în mod strălucit. În consecință, principiul separării ar trebui de acum încolo interpretat în calitatea sa religios pozitivă, așa cum a fost spus când a apărut în secolul al XVIII-lea. în Sev. Uniunea Americană state. Acolo, Biserica Romano-Catolică, în fața ochilor noștri, completată de un val de emigrare din țările catolice din Europa (Ungaria, Polonia, Italia etc.), se datorează condițiilor de eliberare a legăturii dintre biserică și afirmă că un organism imens a crescut cu peste 20 de milioane de noi membri. În Anglia însăși, creșterea extraordinară a romano-catolicismului în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. explicată şi prin independenţa sa totală faţă de guvernul laic.

Aceste avantaje pentru biserică de la separarea ei de statul modern sunt pe deplin explicate prin cea mai recentă evoluție a statului însuși. Teoriile moderne despre stat ne arată cum, sub universalismul extern al puterii sale atotcuprinzătoare, noul stat, de fapt, suferă o îngustare extraordinară a competenței sale reale. Ca și până acum, extinzându-și controlul asupra tuturor aspectelor decisive ale vieții naționale, starea zilelor noastre cedează din ce în ce mai mult loc rolului creator real al muncii și vieții independente, special organizate pe baza competenței interne a forțelor sociale. a natiunii. Viața economică, socială, culturală și spirituală a națiunii își urmează propriile căi, cerând orice fel de ajutor din partea aparatului de stat și împingând din mijlocul ei din ce în ce mai mult puterea de control al statului. De acum înainte, viața națiunilor este creată preponderent de forțele sociale libere, și nu de birocrație. „Regele domnește, dar nu guvernează” — acest principiu al monarhiilor parlamentare este destul de aplicabil naturii puterii noului stat democratic.

Statul guvernează, dar nu conduce viața națiunii, națiunile se guvernează pe sine. Creșterea autoguvernării în sfera statalității este esența ultimei evoluții a statului. Cea mai recentă teorie a statului afirmă că statul, ca complex al tuturor raporturilor juridice juridice existente în măruntaiele națiunii, este mai puternic și mai vital, cu atât se bazează mai mult pe aceste celule vii ale corpului său. Aceste celule, aceste asociații cu o varietate nesfârșită a sarcinilor și specialităților lor au primit o denumire bună în limba rusă prin termenul „public”. Publicul este de nouă zecimi în viața de stat modernă.Este cel mai viu și cel mai apropiat suflet de fiecare aspect al statului. Acesta este locul în care locuiește libertatea. Sfera constrângerii de stat a fost retrogradată de către public în domeniul

îngust al poliției și al birocrației. Chiar și o parte din administrația pur de stat a fost cedată zemstvo-ului local și autoguvernărilor naționale. Locul bisericii, ca uniune autonomă spirituală autonomă, se află tocmai în acest sân al publicului, printre alte asociații libere, și nu în alianță cu poliția și birocrația, în care s-a transformat acum sfera specifică a statului. Bazându-se pe public și pe autoguvernare, ei și-au găsit libertatea, independența, greutatea morală, puterea și chiar o bază financiară - și știința, și presa, și literatura și politica în sine, direct aproape de sarcinile și scopurile stat. Nu există alt sprijin, alt loc pentru legătura Bisericii cu viața neamului, de îndată ce în măruntaiele publicului, sub forma unei comunități libere independente de birocrația statului. Astfel, în noul stat, locul bisericii este neapărat preordonat. În ciuda acestei realități, a căuta o alianță cu starea imaginară a trecutului este unul dintre „visele fără sens”.

♦

Biserica Rusă, în ultimele două secole, purtând jugul obositor al unui stat timid

sub ocrotirea statului și trecută, după un scurt moment de libertate sub Guvernul provizoriu, la teribila persecuție a statului comunist, cu toată experiența și toată psihologia ei chinuită, este împinsă pe calea acestei eliberatoare. separarea de stat. Eu însumi am avut prilej să aud la Consiliul panrusesc din 1918 de pe buzele episcopilor foarte conservatori exclamația: „Ajunge cu unirea noastră cu statul! Oasele ni s-au zdrobit din îmbrățișarea puternică a patronului - statul, acum se zdrobesc de la persecutori - bolșevici. Nu, nu avem nevoie de trăsuri și cinste, vom merge și vom fi liberi, ca niște sectari, bazându-ne pe oamenii credincioși nouă. Este posibil ca aceste cuvinte, rostite într-un moment de iluminare mentală și morală, în sufletul multor ierarhi să fie înlocuite cu un vis seducător al fostului confort și pace sub protecția polițienească a statului. Dar prevedem victoria unui trend mai solid. În primul rând, revenirea vechiului sistem statal este de neconceput, istoria nu se repetă În al doilea rând, viața de martir din ultimul deceniu a curățat sufletele și a înlocuit o întreagă generație a ierarhiei vechiului învățământ de seră. Eroii liberi ai credinței, găsind sprijin în masa poporului, apărând credința împotriva unui stat ostil acesteia, nu vor avea înclinația să încredințeze soarta bisericii unui prieten necredincios, statul, care poate la orice clipă se transformă într-un dușman amar. O astfel de trădare poate fi îndurată o singură dată în viață, pentru a-și pierde încrederea în stabilitatea prieteniei statului. Nu un stat care își schimbă catastrofal fața, ci o societate credincioasă - aceasta este garanția unei structuri stabile a bisericii, pe care biserica rusă a găsit-o deja și de care nu are niciun motiv să refuze în zilele viitoarei eliberări a Rusia din sclavia comunistă.

În construirea viitoarei Rusii, vom lupta pentru independența completă a bisericii față de stat, pentru poziția sa de societate autonomă autoguvernată. Dacă puterea statului este suficientă

cultivată și eliberată de ura barbară față de religie, atunci nu vom refuza să acceptăm din mâinile sale unele avantaje pentru societatea bisericească, întrucât reprezintă religia majorității covârșitoare a populației indigene ruse, care a creat istoric însuși statul. Este firesc ca credința istorică a acestui popor să se recunoască drept stăpân în țara natală și să ceară pentru sine o poziție corespunzătoare demnă din punct de vedere moral, nu ca o favoare, nu ca un privilegiu, ci ca drept drept natural. Să înțelegem acceptarea de către stat a calendarului sărbătorilor ortodoxe, primatul ierarhiei ortodoxe în cazul paradelor oficiale și ceremoniilor religioase, libertatea de a preda Legea lui Dumnezeu celor care doresc, libertatea de a participa la public. educație prin deschiderea de școli proprii, inferioare, medii și superioare. Nu ar fi un sistem de separare strictă, pedantă a bisericii și a statului. Un sistem similar în epoca Guvernului provizoriu, jucându-se puțin cu cuvintele, noi numim sistemul nu al secesiunii, ci al „separarii bisericii de stat”. Dar dacă puterea de stat, mai ales în prima perioadă de tranziție, ia forma unei dictaturi crude, poate chiar demagogic ortodoxă, adică pseudo-ortodoxă, atunci vom lupta în toate modurile împotriva protecționismului unei astfel de puteri, care este dăunător pentru biserica, amenințând că își va călca în picioare suferința în chinul persecuției libertății. Vom prefera pentru ea poziția unei societăți complet private, fără cele mai mici funcții public-juridice, pentru a-și proteja libertatea de puterea necultă, căci în libertatea bisericii este toată puterea și valoarea rolului ei printre necredincioșii moderni. umanitatea.

♦**

Numai ca comunitate spirituală liberă, nelegată cu niciun tip de stat, cu vreo politică, Biserica în timpul nostru își poate îndeplini marea sa misiune, pe care o numim vechiul cuvânt — „teocratică”. Da, separarea bisericii de

Avem nevoie de stat pentru serviciul său teocratic, la fel ca înainte, de dragul lui, yagele căutau o alianță între biserică și stat. Acesta nu este un paradox, ci o realitate sobră. Căci epoca în care trăim s-a schimbat spiritual. Cine nu vrea să se înșele cu iluzii voluntare trebuie să aibă curajul să reevalueze sensul termenilor și faptelor. Cine are urechi de auzit, să audă... Nu mai sunt împărății ortodoxe pe lume. Viața spirituală a națiunilor a încetat să coincidă cu ele. Statele s-au micșorat, au devenit fără suflet, s-au mecanizat. Viața lor a migrat în alt loc. Nu cu ei biserica trebuie să caute alianță, ci cu forțele vii ale societății. Separându-se de stat, biserica nu caută deloc să se îndepărteze de rolul său imperios în lume și în istorie. Dar adevărul este că acum pentru acest rol imperios, pentru crearea împărăției lui Dumnezeu pe pământ, pentru transformarea vieții și a creativității oamenilor, statul a devenit un aliat rău. Nu prin el

Biserica poate să ducă acum această lucrare teocratică a ei, ci prin aliați noi, mai vii, trăind și înflorind împreună cu ea într-o atmosferă de libertate și, poate, uneori chiar în conflict cu statul. Căile de slujire teocratică a bisericii în timpul nostru se poate spune că au fost democratizate. Duhovnicul și teocratul din zilele noastre trebuie să fie un democrat, adică o persoană publică liberă. Pentru a întruchipa spiritul lui Hristos, spiritul bisericii, în viață cu un succes mai mare decât regii și parlamentele, trebuie să apelăm la ajutor forțelor libere, creatoare de cultură ale societății. Nu au legătură cu politica și pot și uneori ar trebui să se opună acesteia. Aceasta este, Japr., întrebarea gigantică a serviciului social al bisericii. Aceasta este o problemă cu adevărat teocratică pentru biserică. În această sferă tensionată și dureros de sensibilă a luptei, biserica legată de alianțe cu statul, este aproape imposibil să se facă un pas, căci statul este perceput – pe bună dreptate sau nu, asta este o altă întrebare – ca o organizație părtinitoare către guvernare. clase - Numai separate de stat

Biserica poate avea o voce puternică aici. În știință, în iluminism și chiar, dacă vreți, în politică însăși, este la fel. De-a lungul liniei, pentru această activitate teocratică a bisericii, legătura ei cu statul este de-a dreptul criminală. „Departe de stat și politică!” - acesta ar trebui să fie un slogan pentru biserici teocrați autentici, și nu pietiști subiectivi sau șapte asceți care resping viața în lume. Cărțile de rugăciuni singuratice, pustnici și contemplativi, indiferenți la pulsul vieții istorice, pot binecuvânta în timpul nostru romantic uniunile de modă veche dintre biserică și stat. Rusia este prea profund zguduită și chinuită de consecințele organizării eronate a statului, a societății și a bisericii pentru ca noi să avem dreptul să restabilim indiferent și leneș aceste vechi relații. Trebuie să protejăm biserica de o nouă persecuție statală sau socială, fizică sau spirituală rafinată, prin construirea unui stat liber și plasând biserica într-o relație demnă cu aceasta. Fantomele neputincioase ale teocrației bizantine și moscovite, moarte și neînviate, precum și cultul eronat al atotputerniciei statului, care își ridică din nou capul într-o formă nouă în zilele noastre, trebuie să fie uitate cu fermitate pentru a putea fi sobru și cu succes. rezolva problema practică a momentului, adică dați bisericii libertate și oportunități teocratice maxime. Trebuie să fim realiști în această sferă, nu fantasiști, adică moderniști în mare măsură. Nu trebuie să așteptăm până când statul ne va despărți de el însuși. Dimpotrivă, trebuie să ne despărțim, adică Biserica, de Stat. Și lasă, dacă vrei, ea însăși să caute ajutor de la ea, și nu ea de la el.

Astfel, organizată independent, eliberată de politică și de interesele naționale temporare, Biserica Ortodoxă Rusă, în locul sprijinului pe care l-a avut cândva în state, va găsi o nouă putere în domeniul liberei comunicări cu celelalte surori ale sale - bisericile ortodoxe autocefale, și apoi cu alte mărturisiri.-Nu mai fi conectat-

legată de lanțurile politicii ei naționale, ea va introduce spiritul universalismului catolic în viața conciliară inter-bisericească orientală. Și, dacă ea însăși este așa de normal aranjată, atunci își va ajuta celelalte surori estice să iasă rapid din acea fază de tranziție a legăturii lor cu statele naționale și politica, în care se află. Atunci aportul spiritual de supranaționalitate și catolicitate, pe care Biserica Rusă, despărțită de stat, o va aduce la tezaurul comun al vieții bisericești din Răsărit, va ajuta Ortodoxia Răsăriteană să se elibereze de nu lipsită de soliditate a reproșului care Polemiştii romani se aruncă asupra lui, acuzând Răsăritul că denaturează Biserica prin naţionalisme locale.spirit de îngustimea naţională, Răsăritul va fi şi el mai puternic pe calea reunificării cu fraţii săi occidentali.

Este conștiința ecleziastică rusă a laicilor și a ierarhiei gata să accepte acest program și perspectiva ideologică descrisă? Trebuie să recunoaștem sincer că nu, nu este gata. Pe drumul către restaurarea Rusiei, va exista, fără îndoială, o mare luptă internă și, poate, o mare diviziune. Dar noi, care am văzut și ne-am trezit, nu ne vom lăsa vederea orbilor și adormiți. Suntem siguri că de partea noastră există un „radicalism” al celei mai obiective realități, care îi va obliga atât pe orbi, cât și pe cei înapoiați, vrând-nevrând, să fie „radicali și moderniști”. Marile suferințe ale Bisericii Ruse ar fi fost fără cauză și fără scop dacă secretul scăpării lor ar fi fost deja gata, notat pe foile îngălbenite ale străvechii Cărți a pilotului bizantino-ruse.

19, II. 1931.

Imp. de Navarre, 5, des Gobelins, Paris (XIII)

Biblioteca „Runivers”